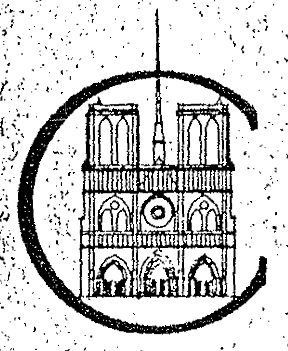
ÉTUDES TRADITIONNELLES

54e ANNÉE

1953



RÉDACTION ET ADMINISTRATION
CHACORNAC FRÈRES
11, Quai Saint-Michel, 11
PARIS (Ve)

ÉTUDES TRADITIONNELLES

54e Année — Janvier-Février 1953 — No 305

A nos lecteurs

Deux années se sont écoulées depuis la mort de René Guénon, deux années au cours desquelles le souvenir de notre regretté collaborateur n'a cessé d'inspirer la direction des *Etudes Traditionnelles.*

Parmi nos lecteurs, quelques-uns avaient pensé que la continuation de la revue ne se justifiait plus après la disparition de son animateur ; d'autres avaient supposé qu'elle pourrait prendre une orientation différente. Aucune de ces suppositions ne s'accordait avec notre intention profonde de nous conformer à la pensée qu'exprimait René Guénon dans une lettre, à savoir qu'il fallait maintenir l'idée traditionnelle aussi longtemps que les circonstances ne rendront pas absolument impossible un travail de cet ordre dont *Etudes traditionnelles* représentent une des modalités. Nous nous sommes efforcés, et nous nous efforcerons de le faire, d'une façon strictement conforme aux directives qui se dégagent de l'œuvre de René Guénon, quant à l'orthodoxie doctrinale et quant à l'universalité traditionnelle.

Tout en maintenant le caractère d'universalité des *Etudes Traditionnelles*, nous accorderons une plus grande place aux œuvres des Maîtres anciens de la métaphysique et de l'ésotérisme, tant d'Occident que d'Orient.

C'est ainsi que nous publions dans ce numéro, le début d'importants fragments d'une traduction *inédite* des commentaires latins de Maître Eckhart sur plusieurs livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Nous donnerons ensuite

la traduction — qui n'a jamais été faite ou du moins publiée — des lettres de Jacob Boehme à ses disciples, apportant des éclaircissements aux œuvres du théosophe de Gorlitz. Enfin nous poursuivrons la réimpression des « Etudes d'archéologie traditionnelle » de Mgr Devoucoux qui jettent de si inattendues clartés sur les méthodes de l'ésotérisme chrétien. Parallèlement nos collaborateurs habituels continueront à nous donner des études et des traductions sur l'ésotérisme, qu'il soit islamique, hindou ou chinois.

Nous croyons que ce programme justifie de maintenir une publication qui n'a sans doute nulle part son équivalent et de demander à nos lecteurs de nous continuer leur appui en dépit des difficultés croissantes. A tous, d'avance, merci.

PAUL CHACORNAC.

EXPLICATION DU SAINT ÉVANGILE SELON SAINT JEAN

On sait que l'édition des œuvres latines et allemandes de Maître Eckhart est en cours de publication à Leipzig. Parmi les œuvres latines, les plus importantes sont les Commentaires de l'Ecriture qu'Eckhart composa pour les étudiants des Universités de Paris, de Strasbourg et de Cologne, où il enseigna successivement de 1311 à 1326. Il semble qu'il ait ainsi commenté tous les livres de l'Ecriture, mais ne nous sont parvenus, conservés à l'état fragmentaire dans trois manuscrits, que les Commentaires sur la Genèse, sur l'Exode, sur la Sagesse, sur l'Ecclésiastique et sur l'Evangile de saint Jean. Ce dernier commentaire, de loin le plus étendu, se trouve dans un manuscrit de la Bibliothèque de l'Hôpital Saint-Nicolas de Bernkastel-Cues datant de 1444 et provenant de la Bibliothèque de Nicolas de Cuse. Nous avons pensé que les lecteurs des *Etudes Traditionnelles* seraient intéressés de pouvoir lire en français un texte aussi caractéristique.

Le traducteur s'est efforcé de suivre d'aussi près que possible l'expression scolastique d'une dialectique parfois ardue ; si telle phrase semble, au moins à première lecture, peu claire, c'est que l'original latin ne l'est pas plus. Afin de conserver au langage ses nuances et sa concision, on a cru pouvoir recouvrir à quelques néologismes, tels que « intelliger » (désignant l'acte propre de l'intellect), « exhilarer », c'est-à-dire provoquer l'hilarité dont le français n'a gardé que le participe « exhilarant »), « principier » et « principié » (indiquant l'acte du principe en tant que tel, et son « fruit, ou fils », comme dit Eckhart). Enfin, on s'est abstenu de traduire en langue vulgaire les citations de l'Evangile selon Saint Jean.

(C. D.).

IN PRINCIPIO ERAT VERBUM

« Aquila grandis magnarum alarum longo membrorum ductu plena plumis et varietate venit ad Libanum et tulit medullam cedri. Sumitatem frondium ejus avulsit transportavit eam in terram Canaan » *Ezech.* XVII, 3, 4 (1). Jean l'Evangéliste lui-même « in arduis ponit nidum » (2), le nid de son intention, de sa contemplation et de sa prédication, « in praeruptis silicibus » (3) « atque inaccessis rupibus » (4). Job XXXIX, 27. Il est allé au Liban, a pris la moelle du cèdre, a renversé le haut de ses branches et l'a transporté dans la terre de Chanaan, puisqu'au sein du Père il manifeste le Verbe aux habitants de la terre et dit : *in principio erat verbum*. Comme dit Augustin, il est le plus éminent parmi les rédacteurs des évangiles pour la profondeur des divins mystères. Et parmi les quatre animaux d'Ezéchiel, I, et de l'Apocalypse, IV, il est comparé à l'aigle qui vole plus haut que les autres oiseaux et regarde directement les rayons du soleil. Lui qui « reposa pendant la Cène sur la poitrine du Seigneur et but à la fontaine même de la poitrine du Seigneur une gorgée de cette sagesse céleste qui surpasse toute autre sagesse », il entreprend d'exalter la divinité du Christ et le mystère de la Trinité. C'est là ce qui est dit ici : *in principio erat verbum*.

Dans l'explication de ces paroles et de celles qui suivent, l'auteur se propose, comme dans toutes ses publications, d'expliquer par les raisons naturelles des philosophes ce qu'affirment la sacrée foi chrétienne et l'Ecriture de l'un et

1. Un grand aigle, aux larges ailes, aux membres longs, plein de plumes et de variété, vint au Liban et prit la moelle du cèdre. Il arracha le sommet de ses branches et le transporta dans la terre de Chanaan. Ezéchiel, XVII 3, 4.
2. Il fait son nid dans les hauteurs.
3. Dans les pierres escarpées.
4. Dans les roches inaccessibles, *Job*, XXXIX, 27.

l'autre Testament. « Invisibilia enim Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur sempiterna quoque virtus eius et divinitas » (1), « virtus », c'est-à-dire le Fils, « et divinitas », c'est-à-dire l'Esprit-Saint, comme dit la Glose, Rom. I, 20. Augustin, au livre VII des Confessions, dit avoir lu dans Platon *in principio erat verbum* et une grande partie de ce premier chapitre de S. Jean. Et au livre X de la Cité de Dieu il parle d'un platonicien qui disait que le début de ce chapitre, jusqu'aux mots *fuit homo missus a Deo,* devrait être écrit en lettres d'or et exposé dans les lieux les plus éminents.

Encore une fois, le propos de cet ouvrage est de montrer comment les vérités des principales et des conclusions des propriétés naturelles sont clairement indiquées — « qui habet aures audiendi » — dans les paroles mêmes de l'Ecriture sacrée et les expliquent. A l'occasion, on donnera quelques explications morales.

Expliquons donc ce qui est dit ici, *in principio erat verbum*. Il convient tout d'abord de noter que ce qui est dit ici, *in principio erat verbum*, et *verbum erat apud Deum*, ainsi qu'une bonne partie de ce qui suit, est contenu dans ces mots : « *dixitque Deus fiat lux et facta est lux et vidit Deux lucem quod esset bona et divisit lucem ac tenebras* ».

Pour l'intelligence de ce texte, depuis *in principio erat verbum* jusqu'à *fuit homo missus a Deo*, nous noterons, en premier lieu, que, naturellement et généralement, aussi bien dans l'ordre divin dont il s'agit ici que dans l'ordre de la nature et de l'art, ce qui est produit par un être ou en procède est tout d'abord en lui : la figue ne procéderait pas plus du figuier que de la vigne ou du poirier si elle n'était tout d'abord dans le figuier.

Deuxièmement, il est en lui comme la semence dans son

1. Les œuvres de Dieu manifestent à la créature Ses secrets, Sa puissance éternelle et Sa divinité. *Epître aux Romains*, I, 20.

principe : c'est là ce qui est dit ici, *in principio erat verbum*, *Luc*, VIII, 12 : « semen est verbum Dei » (1).

Troisièmement, le produit d'un être en est, universellement, le verbe, disant, annonçant et énonçant ce dont il procède ; d'où *in principio erat verbum*.

Quatrièmement, le produit est dans le producteur comme une raison et une similitude en laquelle et par laquelle il en procède ; de là vient que le grec porte *in principio erat verbum, logos*, qui exprime en latin les notions de verbe et de raison.

Voilà donc quatre données, savoir : le produit est dans le producteur, il est en lui comme la semence dans le principe, comme le verbe dans celui qui dit, et il y est comme la raison en laquelle et par laquelle le produit procède du producteur.

Il faut en outre noter, cinquièmement, que ce qui procède d'autre chose s'en distingue par là-même. D'où ce qui suit, *verbum erat apud Deum*. Non pas « sub Deo », ni « descendit a Deo », mais *verbum erat apud Deum*. Cet *apud Deum* signifie une certaine égalité. A propos de quoi l'on notera que dans les analogues le produit est toujours inférieur et inégal au producteur, moindre et plus imparfait, alors que dans les univoques il lui est toujours égal, ne participant pas de la même nature mais la recevant toute de son principe, simplement, intégralement et *ex aequo*.

D'où vient que, sixièmement, le terme qui procède est fils du producteur. Est en effet fils celui qui devient une autre personne tout en étant de même nature.

Il s'ensuit que, septièmement, le fils, le verbe, est ce qu'est le père, le principe ; c'est là ce qui est dit ici, *Deus erat verbum*. Notons toutefois que si, dans les analogues, le produit descend du producteur, il est cependant « sub principio », et non « apud principium » ; et que, s'il est en outre de nature différente, et n'est donc pas le principe même, néanmoins, en tant qu'il est en lui, il n'est pas de nature différente, ni n'est

1. La semence est la parole de Dieu. *Luc*, VIII, 12.

même un autre suppôt : le coffre dans le génie de l'artiste n'est pas coffre, mais vie et intellection de l'artiste, sa conception actuelle. Je n'en parle qu'en tant que ce qui est dit ici de la procession des Personnes divines enseigne qu'il en est de même dans la procession et production de tout être de la nature et de l'art.

Huitièmement, le coffre, procédant ou produit à l'existence, est et demeure néanmoins en l'artiste comme il y était « a principio », avant de devenir coffre, et cela même s'il se corrompt au dehors. C'est là ce qui suit, *verbum erat in principio apud Deum.* On avait dit plus haut : *in principio erat verbum.*

Neuvièmement, la procession, production, émanation dont nous parlons a son lieu propre, premier et éminent dans cette génération immobile et intemporelle, fin et terme du mouvement, qui concerne la substance de la chose et son être. D'où il s'ensuit que ce dernier ni ne passe au non-être ni ne s'écoule dans le passé ; il est donc toujours « in principio » — de même, chez nous, enlevez le temps, l'occident est l'orient — et, s'il est toujours « in principio », il naît toujours, il est toujours engendré : il faut en effet qu'il soit ou toujours ou jamais, puisque le principe, ou ce qui est « dans le principe », est toujours. D'où vient que, *in divinis*, le Fils, verbe « in principio », naît toujours, est toujours né. C'est là ce que dit le *erat* qui suit, *in principio erat verbum.* Cet *erat* indique en effet trois choses : la substance — le verbe étant substantif —, le prétérit, et l'imparfait. Le verbe est la substance même du principe ; prétérit, il est toujours né ; imparfait, il naît toujours. Aussi Jean, dans chacune des quatre premières clausules où il parle du Verbe, emploie-t-il le mot *erat*, substantif, prétérit et imparfait.

Dixièmement, le propre de l'intellect est de recevoir son objet, l'intelligible, non en lui-même, comme chose entière parfaite et bonne, mais dans ses principes. C'est là ce qui est dit ici, *in principio erat verbum* et *verbum hoc erat in principio apud Deum.*

Onzièmement, le verbe, concept mental, art même dans le génie de l'artiste, est ce par quoi l'artiste fait tout, et sans quoi il ne fait rien en tant que tel. C'est là ce qui suit, *omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil.*

Douzièmement, le coffre, dans le génie et dans l'art même, n'est ni coffre ni fait, mais l'art même ; il est la vie, le concept vital de l'artiste. C'est là ce qui suit, *quod factum est in ipso vita erat.*

Treizièmement, le verbe, en tant que raison, appartient au rationnel, qui est le propre de l'homme. L'homme est en effet animal rationnel, et le genre humain, comme il est dit au premier livre de la « Métaphysique », vit d'art et de raison ; aussi le verbe n'est-il pas seulement la vie : la vie est la lumière des hommes. C'est là ce qui suit, *et vita erat lux hominum.*

En outre, quatorzièmement, le verbe, raison et art, ne luit pas moins de nuit que de jour, et n'éclaire pas moins ce qui est caché à l'intérieur que ce qui se voit à l'extérieur. C'est là ce qui suit, *et lux in tenebris lucet,* à la différence de la lumière corporelle qui n'est ni la vie ni la lumière propre des hommes, qui ne luit pas dans la nuit et n'éclaire pas ce qui est caché à l'intérieur. Bien mieux, rien ne luit dans les choses créées que leurs raisons. Comme dit le Philosophe, la raison d'une chose, que signifie le nom, est sa définition ; or la définition est moyen de démonstration, ou plutôt est toute la démonstration qui donne le savoir ; il est donc constant (1) que dans les choses créées rien ne luit que leur seule raison. C'est là ce qui est dit ici du Verbe, qu'il est la lumière des hommes, autrement dit leur raison. Et c'est aussi ce qui est dit ici, *et lux in tenebris lucet*, comme si l'on disait que dans les choses créées rien ne luit, rien n'est connu, rien ne donne le savoir, que leur quiddité, leur définition, leur raison.

Quinzièmement, le Verbe, Logos, raison des choses, est, en elles, tout lui-même en chacune d'elles, de telle manière

1. Avéré, certain.

qu'il est cependant tout lui-même hors de chacune d'elles, tout à l'intérieur et tout à l'extérieur ; la chose est claire en ce qui concerne l'animal, pour chaque espèce comme pour chaque individu de l'espèce. D'où vient que, malgré le mouvement, la mutation ou la corruption des choses leur raison demeure toute immobile et incorrompue. Rien n'est en effet aussi immobile et incorruptible que la raison du cercle qui se corrompt : comment la corruption du cercle entraînerait-elle la corruption de ce qui est tout entier hors du cercle qui se corrompt ? Ainsi la raison est-elle lumière dans les ténèbres — c'est-à-dire dans les choses créées — non incluse, non mêlée, in-comprise. Et c'est pourquoi après ces mots, *lux in tenebris lucet*, on ajoute *et tenebrae eam non comprehenderunt*. C'est là ce qui est dit dans le « Traité des Causes », que la cause première régit toutes choses sans se mêler à elles ; la cause première est la raison de toutes choses, logos, *verbum in principio*.

On voit donc comment tout ce passage, depuis *in principio erat verbum* jusqu'à *fuit homo missus a Deo*, s'explique par les raisons et propriétés de choses naturelles, et comment les paroles mêmes de l'évangéliste, bien considérées, nous enseignent les natures des choses et leurs propriétés, tant dans l'être que dans l'œuvrer, et construisent la foi en nous instruisant des natures des choses. Le Fils même de Dieu, *verbum in principio*, est en effet la raison, et comme dit Augustin au livre VI de la Trinité, chapitre dernier, « un certain art empli de toutes les raisons vivantes immuables, et en qui tous sont un ».

(*A suivre*).

ECKHART,
Traduit du latin par CLÉMENT DEVILLE.

L'ISLAM ET LA FONCTION DE RENÉ GUÉNON

> *« Dis : O Gens du Livre ! Elevez-vous jusqu'à une Parole également valable pour nous et pour vous : que nous n'adorions que Dieu, que nous ne Lui associons rien, que nous ne prenions pas certains d'entre nous comme « seigneurs » en dehors de Dieu... »* Coran, 3, 57.

LA mort de René Guénon ayant attiré l'attention publique sur son cas spirituel, beaucoup ont été étonnés d'apprendre à l'occasion qu'il fut musulman. Dans ses livres, rien n'indiquait un tel rattachement traditionnel, et, même, la place qu'il fit à l'Islam dans ses études fut, en comparaison avec celle qu'y trouve l'Hindouisme ou le Taoïsme, assez restreinte, malgré les fréquentes références qu'il fait à la métaphysique et à l'ésotérisme islamiques. C'est ainsi que certains se sont demandés s'il pouvait y avoir un accord entre sa perspective doctrinale et sa position traditionnelle personnelle. D'autres sont allés jusqu'à penser que son enseignement métaphysique et intellectuel ne pourrait être considéré comme compatible avec la doctrine islamique. Il est à peine besoin de relever ce qu'il y a de superficiel ou encore de malveillant dans ce genre d'avis ou de suppositions, mais nous estimons utile de donner ici quelques précisions et de faire quelques mises au point, envisageant que certaines questions peuvent être posées à cet égard, d'une façon plus pertinente, et, comme telles, mériteraient d'être prises en considération.

Il y a ainsi une question quant à l'orthodoxie islamique de l'œuvre de René Guénon, et une autre quant au rapport que peut avoir sa position traditionnelle personnelle avec sa fonction doctrinale générale. Pour la première de ces questions, comme en fait il n'y a eu à notre connaissance aucune

critique précise, nous n'avons pas à répondre à une thèse déterminée, mais nous tâcherons seulement de montrer dans quelle perspective une telle question se situe. Pour la deuxième, nous porterons à la connaissance des lecteurs, quelques éléments documentaires presqu'inconnus en Occident.

Tout d'abord, il nous faut rappeler ou préciser quelques questions de principe.

La notion d'orthodoxie peut être envisagée principalement à deux degrés : l'un est de l'ordre des idées pures, l'autre de l'ordre de leur adaptation formelle dans l'économie traditionnelle (1). Si les vérités universelles sont en elles-mêmes immuables, par leurs adaptations cycliques aux conditions humaines, elles comportent des formes qui sont solidaires ensuite de certains critères d'orthodoxie contingente. En même temps, la sagesse qui dispose les vérités et les formes doctrinales dans les différents domaines et conditions du monde traditionnel, détermine aussi les degrés de juridiction et les limites de compétence des institutions et des autorités qui doivent en connaître.

La relative adaptation de la Vérité Universelle ou des vérités immuables dans les différentes formes traditionnelles, varie tout d'abord selon qu'il s'agit de formes de mode intellectuel ou de mode religieux, les premières comme l'Hindouïsme, ayant un caractère plus directement métaphysique, les deuxièmes, qui sont celles qu'on appelle les « traditions monothéistes », comportant sur le plan général des modalités conceptuelles dogmatiques et une plus grande participation sentimentale. Les critères de l'orthodoxie d'une façon générale varient dans chacune de ces formes en fonction de leurs définitions spécifiques et particulières. De plus, dans le cadre de certaines formes traditionnelles, et

1. Un mode spécial de cette adaptation est celui des rites et des techniques spirituelles ; nous n'avons pas à l'envisager distinctement ici, où nous traitons seulement de l'ordre doctrinal ; c'est du reste dans la doctrine que se trouve le fondement de toutes les institutions et pratiques traditionnelles.

plus spécialement dans les formes religieuses, il y a à faire une distinction entre orthodoxie ésotérique et orthodoxie exotérique : malgré une relation organique existant jusqu'à un certain point entre les deux domaines extérieur et intérieur d'une même forme traditionnelle, les critères applicables à l'un sont naturellement différents de ceux applicables à l'autre. D'autre part, de même que les critères d'orthodoxie propres à l'exotérisme d'une tradition ne peuvent être appliqués à ce qui appartient à une autre forme traditionelle, de même ceux qui concernent le domaine initiatique et ésotérique d'une de ces formes ne peuvent être considérés comme directement applicables aux domaines correspondants d'une autre : il y a en effet pour la voie ésotérique de chacune de celles-ci, des modalités particulières, bien que d'un ordre plus intérieur, tant pour la doctrine que pour les méthodes correspondantes, et il serait tout à fait insuffisant de parler d'unité ésotérique des formes traditionnelles sans préciser que cette unité concerne seulement les principes universels, en dehors desquels les adaptations traditionnelles se traduisent par des particularités, dans l'ordre initiatique et ésotérique même ; s'il n'en était pas ainsi, il n'y aurait qu'un seul ésotérisme, et un même domaine initiatique, pour toutes les formes d'exotérismes existants ou possibles. Une telle identité et universalité n'est réelle que pour *l'aspect le plus haut de la métaphysique* : c'est en ce sens que les maîtres islamiques disent : « La doctrine de l'Unité est unique » (*at-Tawhîdu wâhidun*). Or, cette doctrine n'est elle-même identique que quant à son sens, non pas quant à la forme qu'elle reçoit dans l'une ou l'autre tradition ; de plus, dans le cycle d'une même forme traditionnelle l'expression de la même doctrine peut recevoir successivement ou concurremment des formes variées (1). En tout cas, étant donnée la relation nécessaire jusqu'à un certain point entre l'enseignement initiatique et la forme

1. Nous allons en voir plus loin un exemple relatif à l'enseignement métaphysique en Islam.

exotérique d'une même tradition, relation qui vaut aussi bien d'ailleurs pour la doctrine que pour les formes symboliques et techniques, les particularités dont il est question sont encore plus sensibles quand on compare l'enseignement initiatique dans une tradition de caractère intellectuel à celui d'une tradition de caractère religieux.

Néanmoins, malgré la diversité des conditions que nous venons de rappeler ou de préciser, il n'y a pourtant pas là une multiplicité irréductible. Au contraire, il existe nécessairement un principe d'intelligibilité de l'ensemble, correspondant à la sagesse qui dispose cette multiplicité et cette diversité. Mais ce principe ne peut être que métaphysique. Pareillement, le critère suprême d'orthodoxie entre les différents domaines avec leurs particularités ne peut être que du ressort de la métaphysique pure.

D'une façon générale, l'œuvre doctrinale de René Guénon se rapporte aux vérités les plus universelles ainsi qu'aux règles symboliques et aux lois cycliques qui régissent leur adaptation traditionnelle. Sous ce rapport, le critère de son orthodoxie se trouve par la nature des choses dans l'intelligence des principes métaphysiques et des conséquences qui en découlent. Ce n'est qu'à titre secondaire que cette orthodoxie pourrait être soumise à une vérification littérale dans les différentes doctrines traditionnelles existantes ; au premier abord, pour un lecteur ordinaire, cette vérification n'est immédiate que là où dans ses ouvrages, René Guénon s'est appliqué spécialement à établir lui-même les preuves documentaires à l'appui des points de doctrine qu'il exposait, et sous le rapport de la tradition à laquelle il se référait ainsi ; pour tout le reste, c'est l'intelligence et la recherche personnelle qui sont requises ; il est supposé, en même temps, que cette recherche est basée sur une droite intention, condition qui assure son orientation et son résultat.

Ecrivant dans un temps où les conditions psychologiques et spéculatives n'avaient plus rien de caractéristiquement traditionnel, et exposant des vérités insoupçonnées des

contemporains, ses modes de formulation métaphysique ont eu nécessairement un caractère indépendant par rapport aux modes d'expression doctrinale connus, ou pratiqués, en Occident. D'autre part, comme il ne s'est pas attaché exclusivement à l'enseignement d'une seule tradition orientale, mais s'est appuyé opportunément sur tout ce qui était susceptible de servir à l'exposé des idées universelles dont il offrait la synthèse, ce caractère d'indépendance formelle subsiste dans une certaine mesure même par rapport aux modes d'expression doctrinale de l'Orient ; la chose était du reste inévitable par le seul fait que René Guénon écrivait dans une langue de civilisation toute autre que celles par lesquelles sont véhiculées régulièrement ces doctrines. Comme on le sait, René Guénon a dû réaliser dans ses études un travail de synthèse à la fois conceptuelle et terminologique — ces deux choses allant nécessairement ensemble — qui apparaît d'ailleurs comme une des réussites les plus merveilleuses de l'enseignement traditionnel. Mais cela même lie son œuvre à des conditions spéciales d'intelligibilité. C'est ainsi que si l'on tentait de traduire ses ouvrages de doctrine générale en n'importe quelle langue de civilisation orientale, la traduction devrait s'accompagner d'un commentaire spécial idéologique et terminologique, variable avec chacune de ces langues. L'orthodoxie du sens profond des idées ne suffirait pas à elle seule, avec une traduction littérale — si toutefois cela était toujours possible — pour faire reconnaître partout dans ces ouvrages de doctrine générale, à un Oriental non prévenu et qui ne connaîtrait que sa propre forme traditionnelle, le même fonds doctrinal que dans celle-ci. La difficulté serait même plus accentuée quand il s'agirait de traduction dans la langue d'une civilisation de forme religieuse, pour la raison que René Guénon a pensé et s'est exprimé dans des modes appartenant à ce qu'on pourrait appeler une « spiritualité sapientiale », modes spécifiquement différents de ceux qui sont régulièrement pratiqués dans les traités de doctrine à base de « religion révélée ». Les modes spirituels de « sa-

gesse », comme ceux de l'Hindouisme, *mettent* par exemple au premier plan de la conscience traditionnelle générale les idées d'identité du Soi et du Principe Universel (Brahma), de coïncidence du connaître et de l'être, ainsi que le rôle actif de l'Intellect transcendant dans la réalisation métaphysique, vérités qui dans les traditions de type religieux ont non seulement une circulation ésotérique, mais encore — et c'est là un point auquel il faut accorder une attention particulière — une forme qui est immédiatement plutôt analogique qu'identique ; l'identité de sens final existe toujours, mais celle de la forme même est rare (1). Or, ce sont ces mêmes idées que René Guénon a promues avec vigueur en mettant en même temps à profit certaines notions spéculatives de l'aristotélisme, lui-même une des formes sapientiales de l'Occident (2).

Par contre une notion religieuse comme celle du « Dieu personnel », qui est propre à la conception théologique du Principe ne pouvait intervenir dans sa spéculation purement métaphysique. Il n'en nie pas la légitimité dans une doctrine théologique, car c'est bien là qu'est sa place, à côté des autres notions spécifiquement religieuses comme celles de « création » et de « salut » ; de plus, comme dans une forme traditionnelle religieuse, la base exotérique est nécessaire pour la voie initiatique et ésotérique — et René Guénon lui-même a insisté spécialement sur ce point — les éléments doctrinaux et rituels de l'exotérisme doivent nécessairement

1. C'est du reste ce qu'on constate même dans les attaques bouddhistes contre la notion hindoue du Soi à laquelle est substituée alors celle de Vide absolu et universel. Ce qui est « affirmé » ainsi par mode négatif coïncide parfaitement avec la véritable idée du Soi Absolu et Universel, mais le changement de perspective et de terminologie apporté par le Bouddhisme était une *nécessaire réaction* contre l'« idolâtrie » de fait d'un Soi conçu de plus en plus dans ses modes conditionnés.

2. La métaphysique d'Aristote est limitée à l'ontologie, et de plus elle se présente généralement comme une spéculation philosophique dépourvue de l'application à une *réalisation correspondante, mais René Guénon*, dans la mesure où il y a eu recours, l'a intégrée dans une doctrine initiatique et métaphysique complète. Puisque l'occasion se présente, nous devons ajouter que l'aristotélisme semble néanmoins avoir connu quelquefois une telle application, mais qui a dû rester plutôt d'ordre ésotérique. Il faudrait avoir une autre occasion pour pouvoir aborder ce sujet.

être intégrés et pratiqués sur leur plan. Pour l'initié en outre ces éléments peuvent et doivent être transposés dans un sens métaphysique, mais cela ne les dépare alors même nullement de leurs vertus positives, car ils y trouvent une portée vraiment universelle.

Ces caractères de l'enseignement de René Guénon sont la conséquence rigoureuse de ce qu'il voulait traiter exclusivement de métaphysique et d'intellectualité pure, et aussi du fait qu'une perspective purement intellectuelle sur les choses spirituelles est plus sûrement accessible que toute autre à la compréhension : du reste, il s'adresse expressément aux seuls intellectuels.

Mais ces avantages d'intelligibilité ne valant que pour une élite, sa synthèse doctrinale ne saurait être portée d'emblée dans une langue de civilisation à base religieuse, où la présence d'un enseignement dogmatique officiel et la foi aux formes particulières de la révélation sont des éléments constitutifs de la tradition. Pour prendre le cas de l'Islam, même si les concepts du péripatétisme arabe, combinés du reste avec ceux du néo-platonisme, ont été dans une certaine mesure utilisés dans l'enseignement des doctrines initiatiques, il n'y a eu là qu'une adaptation contingente et partielle rendue possible et même nécessaire du fait que la théologie islamique (le *Kalâm*) elle-même, avait adopté pour ses exposés les modes spéculatifs de la philosophie (1). Cependant la spiritualité en général de l'Islam, aussi bien que celle des *Ahlu-l-Haqîqah* (les Gens de la Vérité essentielle) et du *Taçawwuf* est restée, dans ses conceptions les plus intimes et dans sa terminologie technique ainsi que dans ses moyens, sur ses bases prophétiques, et il y a à cela des raisons d'homogénéité entre les influences spirituelles d'un côté, et les modes conceptuels ainsi que les moyens techniques de la voie d'un autre côté, raisons qui tiennent de près à ce qui

1. A propos des possibilités positives de l'intellectualité aristotélicienne, sur un plan plus général de civilisation, nous pourrions dire aussi, que malgré ses limitations, elle a joué un incontestable rôle de langage intellectuel entre les civilisations méditerranéennes.

constitue l'excellence propre de la tradition mohammadienne, tant dans l'ordre exotérique que dans l'ordre initiatique (1).

Une présentation éventuelle de l'œuvre de René Guénon dans un milieu traditionnel islamique devrait par conséquent se faire avec une référence compétente aux doctrines ésotériques et métaphysiques de l'Islam, tout en tenant compte de ce qu'il y a d'inévitablement délicat pour une exposition des doctrines ésotériques de l'Islam même devant un public qui ne saurait être considéré dans son ensemble comme capable de comprendre les choses de cet ordre.

A cet égard, il faut remarquer, en outre, que de nos jours les doctrines du *Taçawwuf* ont elles-mêmes besoin dans les pays islamiques d'une justification intellectuelle renouvelée et adaptée de façon à répondre aux conditions de la mentalité moderne qui s'est étendue de l'Occident à tous les milieux de culture du monde oriental. En dehors de l'esprit exotériste, il faut donc compter maintenant avec l'esprit anti-traditionnel tout court, des progressistes de toutes sortes, et surtout avec la présence d'une génération de savants « orientalistes » d'origine orientale, mais de formation et d'inspiration occidentales et profanes (2). Par un curieux retournement des choses, l'enseignement de René Guénon peut faciliter lui-même beaucoup cette justification, car il contient les moyens spéculatifs et dialectiques qui permettent d'y aboutir dans toutes les conditions de mentalité qui ressemblent à celles de l'Occident contemporain ; ce travail de justification intellectuelle se trouve déjà en essence dans les références doctrinales que l'œuvre de René Guénon fait à l'ésotérisme et à la métaphysique islamiques. La présentation de l'œuvre de René Guénon dans un milieu de civilisation islamique, ou orientale d'une façon générale,

1. Nous aurons à revenir en une autre occasion sur ce dernier point, surtout à l'occasion de la présentation de certains écrits du Cheikh el-Akbar Muhîyyu-d-dîn Ibn Arabî.

2. Ce qui est bien significatif à cet égard c'est que, de nos jours, on fait paraître en Orient des traductions des ouvrages de l'orientalisme européen pour instruire les Orientaux sur leurs propres doctrines !

apparaît ainsi comme une occasion propice pour redresser le prestige de l'intellectualité traditionnelle de l'Orient dans son ensemble. Comme dans cette œuvre les doctrines de l'Hindouisme et du Taoïsme sont mises souvent en relation avec celles du *Taçawwuf* aussi bien que de l'ésotérisme judaïque ou chrétien, c'est dans son enseignement que se trouvent aussi le principe et la méthode de concordance intelligible entre les deux types de spiritualité dont nous avons parlé, l'intellectuel et le religieux.

Cela nous amène à donner quelques précisions sur les rapports entre ces deux genres de spiritualité. Les deux coïncident dans leur source suprême et dans leur aspect ultime ; les différences apparaissent dans les modalités dominantes sur les plans inférieurs. Mais, tout révélateur au sens religieux est nécessairement, avant d'être choisi comme support d'une révélation ou d'un message divin, et il le reste toujours après, un Connaissant du Principe selon le mode identifiant de la réalisation métaphysique. La voie initiatique ouverte par le révélateur, tout en étant en rapport direct avec les modalités de sagesse qui qualifient son type personnel (1), présente en même temps certains caractères liés au message reçu pour l'ensemble de la communauté religieuse. La forme et l'étendue du message prophétique, surtout quand il s'agit de cas prophétiques majeurs, sont telles que le support choisi lui-même reçoit par la foi, le message ou le « livre » révélé, qui se rapporte ainsi à tout ce qui n'a pas été réalisé en ampleur par lui-même, et qui lui est confié aussi bien pour lui-même que pour sa communauté. C'est pourquoi Allah dit à Son Prophète universel : « C'est ainsi que Nous t'avons donné la révélation par un Esprit de Notre Commandement, alors que tu ne savais pas ce qu'est le Livre, ni la Foi... » (Cor. 42, 52). Mais quels que soient les caractères particuliers ou spécifiques d'une spiritualité religieuse, du fait que son axe reste celui de la

1. Car il faut bien dire qu'il y a aussi une certaine diversité quant aux caractères des Sages et à leurs formes doctrinales.

connaissance et que son principe est purement métaphysique, est il toujours possible de ramener l'ensemble de ses attributs doctrinaux, symboliques et techniques, à une conception métaphysique et par cela retrouver l'accord avec les doctrines purement intellectuelles.

C'est ainsi que, dans l'ordre doctrinal, malgré le dualisme apparemment irréductible des idées de « Dieu » et de « création » dans les formes religieuses, il n'est pas concevable que la doctrine de l'Identité Suprême, valable aussi bien pour la rélation du Soi au Principe que pour celle de la Manifestation Universelle au Principe, fasse défaut tout d'abord au fondateur d'une tradition intégrale, et qu'elle ne soit par principe destinée à rester l'essence même de la tradition fondée par lui, malgré les formes qu'elle doive recevoir dès le début ou encore au cours du cycle traditionnel, dans l'enseignement ésotérique même. La conscience de ce fonds primordial peut diminuer ou même subir des éclipses, mais c'est qu'alors l'élite même ne participe à sa tradition que d'une façon imparfaite ou incomplète ou qu'il n'y a plus du tout de véritable élite ; c'est pourquoi on peut alors dire que la communauté et ses institutions de fait ne comprennent ou n'acceptent plus l'idée d'Identité Suprême, mais non pas que ce sont les traditions mêmes qui l'excluent. La tradition islamique est formelle sur le point que tout les Envoyés divins ont apporté essentiellement le même message et que toutes les traditions sont en essence Une, ce qui implique tout d'abord une identité de réalité et de doctrine métaphysique. Pour ce qui est de la forme mohammadienne de la tradition, celle-ci est en tout cas, originellement et essentiellement, axée sur la doctrine de l'Identité Suprême qui est celle de la *Wahdatu-l-Wujûd.* Cette expression appartient au Cheikh el-Akbar qui vivait aux VIe-VIIe siècles de l'Islam, mais la chose désignée est purement mohammadienne : ce n'est que le *Tawhîd* même, dans son acception initiatique, acception que l'histoire traditionnelle antérieure atteste fréquemment, et que ce maître ne faisait que rendre plus

explicite et plus sensible pour l'intellectualité contemporaine (1). Cette doctrine qui relevait par nature d'un enseignement ésotérique, et dont quelques signes seulement pouvaient transpirer à l'extérieur, affirme l'identité du Soi et d'Allah ou la Vérité Suprême et Universelle, et en même temps l'identité essentielle de la manifestation avec Son Principe : l'identité du « Soi-même » et du Principe est attestée entre autres par le fameux hadith « Celui qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur » ; d'autre part, les notions d'« acte de création » et de « créature » — les deux incluses dans le terme *khalq* — sont ramenées ainsi à celles d'« acte de manifestation » (*zhuhûr*) et de « manifestation » (*mazhhar*), qui expriment même plus qu'une simple extériorisation des possibilités principielles, puisque, rattachées au nom divin l'Apparaissant (*azh-Zhâhir*), elles énoncent la manifestation de l'Etre Unique lui-même.

Enfin, pour considérer un autre point différentiel important entre les deux types de spiritualité dont nous parlons, constitué par la notion d'Intellect, nous allons voir une situation analogue quoique plus complexe. En Islam, selon la définition prophétique, l'Intellect (*al-Aql*) est chose créée : « La première chose qu'Allah a créée est l'Intellect » dit un hadith. Nous ferons ici abstraction de la transposition métaphysique, dont nous parlions, de la notion de *Khalq* et qui résoudrait déjà toute difficulté. Nous prendrons les notions dans leur sens direct : selon ce sens, la fonction sapientiale de l'Intellect en tant que point de coïncidence entre le Principe et l'être, n'est plus possible. La doctrine

1. D'ailleurs si l'on voulait ne regarder que le sens littéral, on pourrait trouver chez le Sheikh el-Akbar lui-même des formulations tellement différentes de la même doctrine, et c'est même le cas le plus fréquent chez lui, qu'on pourrait les considérer comme tout à fait contradictoires avec la notion de *Wahdatu-l-Wujûd*. Mais les adversaires exotéristes ou autres qu'il a eus, ou qu'il a encore et qui l'accusent de « panthéisme », n'ont jamais l'objectivité de relever le fait, ni l'astuce de le mettre en contradiction avec lui-même ; ils seraient alors peut-être obligés de faire un effort de compréhension, et ils risqueraient ainsi soit de douter du bien-fondé de leur opinion, soit d'avouer n'y rien comprendre. En fait, ses contradicteurs isolent dans ses écrits des expressions considérées par eux comme compromettantes, et qui ne le sont que par le sens qu'ils veulent y voir.

régulière en Islam ne considère pas l'Intellect comme une « qualité » ou « faculté » divine, et de ce fait dans le *Taçawwuf* on évite de parler de *taaqqul*, « intellection », à l'égard de l'Essence Divine, alors que d'une part chez les Hindous *Chit*, la Conscience Universelle, qui est une qualification d'*Ishwara* est aussi celle de l'être résorbé en Lui et qui dans son état ordinaire en possède le reflet dans *citta*, la pensée individuelle, et d'autre part chez les péripatéticiens l'Intellect pur coïncide avec Dieu (1) et l'intuition intellectuelle connaît le Principe. Chez ces derniers, l'intellection (en grec *noesis*) est une notion qui convient aussi bien à la Connaissance immuable que « possède » Dieu, qu'à celle que « réalise » l'être causé ou généré lui-même, et par laquelle celui-ci participe au sujet et à l'objet de l'Intellection divine (2). Quant à la doctrine mohammadienne, elle rétablit à cet égard les choses dans une autre perspective spécifiquement différente : c'est le Cœur qui est la faculté ou l'organe de connaissance intuitive, ce Cœur, qui n'a qu'une relation symbolique avec l'organe corporel du même nom, et que le hadîth qudusî énonce ainsi : « Mon Ciel et Ma Terre ne peuvent Me contenir, mais le cœur de Mon serviteur croyant Me contient ». Qu'on le remarque bien, il ne s'agit pas ainsi d'une simple question de terminologie. Tout d'abord le Cœur, qui est la réalité centrale de l'être, est par exemple selon les termes de l'école du Cheikh el-Akbar « la réalité essentielle (*al-haqîqah*) qui réunit d'une part tous les attributs et toutes les fonctions seigneuriales, d'autre part tous les caractères et les états générés, tant spirituels qu'individuels. » L'Intellect n'en est qu'une implication. Le Cœur peut être dit Intellect en tant

1. Pour donner un exemple des différences de conception ou de perspective qui peuvent exister entre des doctrines religieuses elles-mêmes, on peut remarquer que la doctrine catholique qui a intégré une bonne part de l'aristotélisme n'exclut pas qu'on parle d'Intellect divin ; c'est ainsi que Saint Thomas dit : « *Deus... qui omnia Suo Intellectu comprehendit...* » (Summa Theol., De Deo, q. I., a. 10).

2. En rapport avec ce que nous disions dans la note précédente, pour St. Thomas lui-même l'homme peut voir l'Essence Divine par son intelligence (*intellectus hominis elevatur ad altissimam Dei essentiae visionem*) (De Prophetia, q. 175, a. 4).

qu'il renferme celui-ci, et l'Intellect est Cœur en tant qu'il en fait partie. Voici une précision du Cheikh el-Akbar : « L'Intellect Premier, nous l'appelons Intellect (*Aql*) sous un rapport différent de celui sous lequel nous l'appelons Calame (*Qalam*), de celui sous lequel nous l'appelons Esprit (*Rûh*) et de celui sous lequel nous l'appelons Cœur (*Qalb*) ». Quelquefois, pour mieux marquer la différence, on envisage le Cœur en tant que faculté supérieure à l'Intellect, dépassant le plan de celui-ci : *Al-Qalbu huwa-l-quwwatu-llatî warâa tawri-l-Aql*, dit encore le Cheikh el-Akbar qui ajoute : « Ainsi il n'y a de Connaissance de la Vérité Suprême (*al-Haqq*) provenant de la Vérité même que par le Cœur ; ensuite cette Connaissance est reçue par l'Intellect, de la part du Cœur » (1).

Mais ce qui est encore caractéristique pour les implications spirituelles de la notion de Cœur, c'est que celui-ci peut être lié d'une façon plus adéquate aux modalités individuelles et sentimentales de l'être religieux, et surtout au mystère et à la fonction totale de la Foi, comme on le constate du reste dans le hadîth que nous citons plus haut (2) ; cette relation avec la Foi n'est pas spécifiquement possible pour l'Intellect, ni quand celui-ci est en quelque sorte substitué par le Cœur

1. *En vérité quand le Cœur est envisagé dans la tradition islamique* d'une façon initiatique et technique complète, il est l'objet d'une doctrine très développée selon laquelle il est le contenant d'une hiérarchie de facultés et de degrés de connaissance ; nous n'en faisons ici qu'une simple mention, pour ne pas laisser l'impression d'une simplification définitive, et réserver la question pour un examen spécial.

2. Nous devons ajouter que le domaine où intervient la Foi, qui n'est pas la simple « croyance », n'est pas *limité à l'exotérisme, mais qu'il s'étend* aux modalités ésotériques et initiatiques de la voie spirituelle à un degré éminent, sans que cela entraîne une altération de qualité intellectuelle ; au contraire, à ces degrés, la Foi joue le rôle d'une force transformante à l'égard des symboles, et opérative à l'égard des idées métaphysiques. Ce que nous venons de dire surprendra peut-être certains intellectuels qui se sont fait des idées un peu sommaires et inadéquates non seulement quant à la valeur *profonde de la spiritualité* de type révélé, mais, par le fait même, aussi sur l'initiation et l'ésotérisme. Quant à René Guénon lui-même, dans la mesure où il a traité aussi de questions de pratique initiatique, il n'a pas eu à envisager spécialement ce point, mais en tout cas, ce qu'il avait dit dans ce domaine non seulement ne l'exclut pas, mais le suppose, car, au fond, ce n'est que la conséquence de ce que nous rappelons plus haut au sujet de la transposition nécessaire en mode initiatique des dogmes, des rites et des symboles religieux.

dans sa fonction essentielle et la plus universelle, comme il résulte du dogme islamique, ni quand il est pris dans un sens de faculté de connaissance immédiate des principes universels conférant la certitude, ce qui correspond alors à son acception purement sapientiale (1).

La réalité du Cœur n'est naturellemenr pas ignorée par les doctrines purement intellectuelles, mais dans celles-ci la perspective dans laquelle elle est envisagée est différente. Parlant du Cœur, centre de la vie et de l'individualité intégrale selon les données hindoues, ce qui lui assigne une position intermédiaire entre l'Intelligence Universelle et l'individu, René Guénon rappelle que « les Grecs eux-mêmes, et Aristote entre autres, attribuaient le même rôle au cœur, qu'ils en faisaient aussi le siège de l'intelligence » (*L'homme et son devenir selon le Vêdânta*, chap. III). Pour les changements de position résultant des changements de perspective dont nous parlons, on peut remarquer que dans les doctrines de cè genre les rapports entre le Cœur et l'Intelligence ou l'Intellect sont inversés : le premier est envisagé seulement au degré individuel, ce qui fait que c'est l'Intelligence qui reste du domaine supra-individuel et universel. Il est incontestable aussi que dans les doctrines sapientiales, la notion du Cœur intervient plutôt à titre secondaire, et presqu'accidentellement, tant la perspective intellectualiste de ces doctrines ne l'exigent pas spécifiquement ; mais ce serait une erreur de n'y voir que la différence de situation contin-

1. Il faut dire qu'une *certaine « foi »* est tout de même indispensable même dans les voies sapientiales pour autant qu'elle féconde l'anticipation spéculative sur l'objet de la connaissance ; mais naturellement cette notion n'a pas dans ce cas le *caractère ni le rôle* d'un mystère au sens religieux ou d'une vertu théologale. Cf. Phédon, 70*a*, *b*. Socrate ayant dit que le véritable philosophe qui vit selon l'esprit, serait en contradiction avec lui-même s'il n'était heureux de *mourir et de voir* son âme libérée des liens du corps, Cébès lui fait remarquer que, jusqu'ici, ce qu'il avait dit ne se *présente que* comme « un grand et bel espoir (*elpis*) » ; « il a toutefois certainement besoin d'une « confirmation » (*paramythia*, qui désigne étymologiquement une preuve supérieure au moyen d'un « mythe », *commonitio* en latin) et *point* petite probablement, pour procurer la « foi » (*pistis*, ou *fides* d'après la traduction latine d'Henri Aristippe en 1156). — « Tu dis vrai, Cébès », répondit Socrate, ...qui exposa alors les preuves au sujet de l'existence et de la « pérégrination » de l'âme après la mort corporelle.

gente et de ne pas remarquer la concordance parfaite sous un rapport plus profond, car si le cœur est considéré, dans les doctrines sapientiales, seulement comme centre de l'individualité, en raison même de cette centralité il correspond symboliquement à l'Intellect divin dans ses relations avec l'individu et s'identifie essentiellement à celui-ci.

Nous devons faire remarquer aussi que d'une façon générale cette notion du Cœur apparaît beaucoup moins en relief dans les doctrines chrétiennes elles-mêmes. Nous disons cela surtout par rapport à l'importance qu'elle a, tant dans les textes de la révélation mohammadienne que dans l'enseignement du *Taçawwuf*, et la différence s'explique par ceci que le Christianisme a emprunté nécessairement pour son extension à la gentilité les formes intellectuelles de la sagesse grecque (1).

Ces points de vue différents sur les éléments fondamentaux qui constituent l'être spirituel, et sur leurs rapports avec la Vérité Suprême, sont naturellement en relation avec les modalités caractéristiques que l'on constate ensuite, dans les voies respectives, tant sur le plan de la vie spirituelle d'une façon générale que dans l'ordre des méthodes de réalisation, mais une véritable compréhension des choses permet toujours de retrouver l'accord de base, et de situer les diffé-

1. Ce qui est très frappant sous ce rapport, c'est de voir comment la notion de foi elle-même est intégrée dans la doctrine de Saint Thomas dans une conception purement sapientiale ; en même temps, on s'aperçoit comment les données aristotéliciennes sont pliées aux nécessités de la doctrine théologique : dans une telle doctrine, l'Intellect ne peut être envisagé comme se suffisant à lui-même dans son opération ; la relation de la foi doit subsister avec l'objet de la connaissance. Saint Thomas, après avoir rappelé que, d'après Aristote (*De Anima*, 3, chap. 9), « l'intellect spéculatif ne dit rien de ce qu'il faut faire ou ne pas faire », d'où il résulte qu'« il n'est pas principe d'opération, tandis que la foi est ce principe qui, selon la parole de l'Apôtre, « opère par la charité » », conclut que « néanmoins, croire est immédiatement un acte de l'intelligence, parce que l'objet de cet acte, c'est le vrai, lequel appartient en propre à l'intelligence. C'est pourquoi il est nécessaire que la foi, puisqu'elle est le principe propre d'un tel acte, réside dans l'intelligence comme dans son siège ». Ensuite, il précise : « Le siège de la foi, c'est l'intellect spéculatif, comme il résulte d'une façon évidente de l'objet même de la foi. Mais parce que la vérité première qui est l'objet de la foi, est aussi la fin de tous nos désirs et de toutes nos actions, comme le montre Saint Augustin, de là vient que la foi est opérante en la charité, tout comme l'intellect spéculatif, au dire du Philosophe (*De Anima*, 3, chap. 10), devient pratique par extension ». (*Summa*, *De fide*, q. 4, a. 2 tr. R. Bernard).

rences constatées, dans l'ordre contingent où elles ont toute leur raison de se trouver.

Pour conclure cet examen sommaire des points pris en exemple, on se rend compte ainsi qu'il n'y a aucune divergence profonde et irréductible entre les deux types de spiritualité dont nous avons parlé, l'intellectuel et le religieux, et que de plus, c'est la méthode de René Guénon lui-même qui permet d'en retrouver l'accord réel. Ce n'est donc pas là qu'il y aurait une difficulté de constater l'orthodoxie de cet enseignement, tant sous le rapport de la tradition islamique que sous celui de toute autre tradition.

Mais en dehors des conceptions purement intellectuelles qui caractérisent la synthèse doctrinale de René Guénon et qui auraient besoin d'une présentation et d'une justification plus particulière dans un milieu de civilisation islamique, il y en a au moins une autre dont l'importance est capitale dans cette œuvre, et qui ne se trouve professée de façon ouverte ou complète, ni dans les formes traditionnelles de type religieux, ni dans celles de type intellectuel. Il s'agit de l'idée de validité et de légitimité simultanées de toutes les formes traditionnelles existantes, ou plutôt de l'idée que, par principe, il peut y avoir en même temps plusieurs formes traditionnelles, plus ou moins équivalentes entre elles, car en fait, il peut arriver qu'une tradition, quelle qu'ait été son excellence première, se dégrade au cours du cycle historique au point qu'on ne puisse plus réellement parler de sa validité actuelle ou de son intégrité de fait. Or, par une sorte de nécessité organique d'affirmation de soi, et par effet de la perception et de la conscience de l'excellence spirituelle qui lui est propre, chaque mentalité traditionnelle d'ensemble, relègue les autres traditions sur des positions inférieures, ou les exclut purement et simplement de tout accès à une vérité profonde et réellement salutaire. Cependant l'idée de la légitimité de toutes les formes traditionnelles existantes n'est que la conséquence en mode « spatial », ou l'application en simultanéité, de l'idée d'uni-

versalité de la doctrine et d'unité fondamentale des formes traditionnelles ; seulement cette universalité et cette unité, les doctrines valables sur le plan général de chaque communauté traditionnelle, les reconnaissent plus volontiers dans leur application en succession temporelle, et d'ailleurs dans des mesures fort variées, car cela permet aux communautés respectives d'exclure ou de diminuer plus facilement les autres formes traditionnelles contemporaines. Cette propension naturelle s'accentue généralement dans les communautés basées sur une forme religieuse, mais ce n'est pourtant pas dans l'Islam qu'elle atteint sa forme la plus caractéristique. Au contraire même, il y a sous un certain rapport dans la loi islamique plus de possibilités de vision universelle que dans toute autre tradition, et de toute façon plus que dans les autres lois religieuses. En effet, quel que soit le degré dans lequel la mentalité commune ou la doctrine exotérique professée en fait, réalisent cette vision universelle, les fondements de celle-ci se trouvent dans la loi religieuse, dans le texte coranique même. Il n'y a même aucun autre texte révélé aussi explicitement universaliste que le Coran. Nous ne pourrions traiter ici cette question dans son ensemble, mais nous citerons quelques textes suffisamment clairs par eux-mêmes :

« En vérité ceux qui croient, les Juifs (text. *alladhîna hâdû* = ceux qui judaïsent), les Chrétiens (*an-Naçârâ*), les Sabéens (qu'on fait correspondre aux Mandéens), ceux qui croient en Dieu et au Jour Dernier et font le bien, ceux-là ont leur récompense auprès de leur Seigneur. Par conséquent, ils n'auront rien à craindre, et ils ne seront pas affligés » (Cor. 2, 59 ; cf. 5, 73).

« Pour chacun de vous, Nous avons institué une loi et un chemin » (Cor. 5, 59).

« Si Allah avait voulu, certainement Il aurait fait de vous une seule communauté traditionnelle (*ummah*), mais Il vous soumet à des « épreuves » selon ce qu'Il vous a apporté. Cherchez à vous devancer les uns les autres par les bonnes

œuvres. Vous retournerez tous à Allah, et alors Il vous informera au sujet de ce en quoi vous divergez (maintenant) » (Cor. 2, 53).

Il faut dire aussi que malgré la précision et la clarté de tels textes, l'interprétation exotérique dominante les ramène par principe à une perspective de validité en succession, non pas en simultanéité, du fait que la loi mohammadienne est considérée comme abrogeant les lois antérieures. Toutefois le texte coranique même affirme que la révélation mohammadienne apporte la « confirmation » de ce qui est encore effectivement présent des révélations antérieures :

« Et Nous t'avons révélé le Livre par la Vérité (Livre), qui confirme et préserve ce qui subsiste devant lui en fait d'Ecriture » (Cor. 5, 52).

Nous ne pouvons entrer ici dans l'examen de tous les points que soulèvent les questions de l'abrogation et de la confirmation mais nous tenant aux seuls aspects les plus évidents et du caractère le plus général, nous citerons aussi les versets suivants qui attestent la validité des Lois judaïque et évangélique ; celui-ci concernant la Torah : « Mais comment te prendraient-ils (ô Muhammad) pour leur juge, alors qu'ils ont la Torah dans laquelle il y a le jugement (le critère légal) d'Allah ? » (Cor, 5, 47). Et celui-ci concernant l'Evangile : « Ainsi les Gens de l'Evangile jugeront par ce qu'Allah a révélé en l'Evangile, et ceux qui ne jugent pas par ce qu'Allah a révélé, ceux-là sont les prévaricateurs » (Cor. 5, 51).

Ces références nous suffiront ici pour illustrer notre affirmation que la base légale islamique est providentiellement disposée pour une large vision de l'unité et de l'universalité traditionnelles, tant en succession qu'en simultanéité. Sous ce même rapport, il n'y a vraiment que le Christianisme, qui, arrêté dans ses conceptions dogmatiques sur le sens « historique » de l'unicité du Christ, soit exotériquement privé et de la vision en succession et de celle en simultanéité, de cette réalité universelle, au point qu'il ne reconnaît pas

même à la tradition judaïque antérieure à la venue du Christ, et dans la lignée de laquelle il se situe pourtant, une économie sotériologique autonome : l'efficacité des formes traditionnelles bibliques dans leur ensemble est liée ainsi, dans l'acception exotérique du dogme religieux chrétien, au critère de l'attente du Christ « historique », et l'actualité du salut suspendue, aussi bien pour le commun que pour les Patriarches et les Prophètes, jusqu'au rachat opéré par le Sauveur. Le Judaïsme même, dont l'exclusivisme est à d'autres égards plus radical que tout autre, reconnaît au moins pour le passé biblique cette réalité traditionnelle dans la lignée des Patriarches et des Prophètes, où il voit l'actualisation continue de la même vérité primordiale conférant toujours la plénitude du salut (1).

Mais quels que soient à cet égard les privilèges de principe ou de fait de la tradition islamique, il n'est que trop vrai que l'idée de la vérité et de la légitimité des autres formes traditionnelles, religieuses ou non, a plus particulièrement besoin d'être étayée intellectuellement et légalement à l'occasion d'une présentation de l'œuvre de René Guénon dans le milieu islamique. Nous signalons à l'occasion un point qui sera toujours un élément précieux dans un tel travail. La spiritualité islamique dans son ensemble est surtout sensible à la reconnaissance de l'Unicité divine, point qui, pour elle est le fondement et le critère premier de validité de toute

1. Il est toutefois important de relever que, dans les derniers temps, il se dessine dans les études catholiques un effort pour rendre compte de certaines valeurs spirituelles trop évidentes pour pouvoir être toujours niées dans les autres formes traditionnelles, comme l'Hindouisme et l'Islam ; c'est ainsi qu'on élargit la notion d'« Eglise » dans un sens plus dégagé des contingences, tant spatiales que temporelles ou formelles, que la grâce salutaire est reconnue comme plus indépendante des conditions historiques et de l'adhésion formelle aux articles dogmatiques et à leurs conséquences canoniques, mais liée néanmoins aux vérités intérieures informelles et universelles des dogmes, et que l'universalité du Christ est conçue comme impliquant la possibilité de son intervention en dehors des modalités éminentes de la forme chrétienne historique. Ce n'est qu'une tendance timide et prudente actuellement, mais elle est particulièrement précieuse par sa signification, surtout quand elle est manifestée par ceux-là mêmes qui s'étaient donnés jusqu'ici le rôle de faire obstacle à toute compréhension réellement universelle des données traditionnelles et à l'accord de principes avec l'Orient traditionnel.

forme religieuse. Or, René Guénon n'affirme et n'enseigne l'unité fondamentale des traditions existantes que du fait même qu'il constate que l'essence de toutes les doctrines respectives est celle de l'Unité ou de la Non-Dualité du Principe de Vérité. C'est du reste dans la mesure où cette doctrine suprême est réellement comprise et pratiquée dans une communauté traditionnelle, qu'il reconnaît tout d'abord à la tradition respective sa validité actuelle. L'enseignement de René Guénon sur la légitimité des autres traditions est vérifié et validé ainsi par les vérités mêmes qui préoccupent la conscience islamique. D'autre part, ayant énoncé la nécessité d'un accord traditionnel entre Orient et Occident, dans l'intérêt de l'humanité dans son ensemble, il a expliqué que cet accord doit porter sur les principes dont tout le reste dépend, et toute son œuvre n'a pas d'autre but que de susciter et de développer en Occident la conscience des vérités universelles dont le *Tawhîd* est dans l'Islam l'expression la plus apparente. Il n'est que naturel que cet hommage constant et multiple à ce qui est la vérité la plus chère à l'Islam d'une façon générale, profite en même temps à l'autorité doctrinale de celui qui en a été l'exposant le plus qualifié.

D'autre part, la thèse de René Guénon sur l'unité fondamentale des formes traditionnelles n'apparaîtra pas comme tout à fait nouvelle en Islam, car il y a quelques précédents précieux, tout d'abord avec le Cheikh el-Akbar dont l'enseignement ne pouvait pourtant pas être aussi explicite que celui de René Guénon en raison des réserves qu'impose tout milieu traditionnel particulier ; il y aura quand même intérêt à s'y rapporter.

Ce que nous venons de signaler comme points critiques et solutions à envisager quand il s'agira de juger de l'orthodoxie islamique de l'enseignement de René Guénon, aussi bien que de son orthodoxie d'une façon générale, ne doit pas faire oublier que ce qui est requis sous ce rapport de tout Oriental ou Occidental qui voudrait en juger, ce sont non seulement des qualités intellectuelles de jugement, mais aussi la

connaissance étendue et profonde des doctrines qui doivent être évoquées en l'occurrence. La méthode facile et expéditive des citations tronquées et retranchées de leurs relations conceptuelles d'ensemble, aggravée peut-être encore par des méprises terminologiques ne saurait avoir ici aucune excuse, car René Guénon ne parle pas au nom ni dans les termes d'une théologie ou d'une doctrine particulière dont les références seraient immédiates. De toutes façons, une des choses les plus absurdes serait de demander à des « autorités » exotériques, qu'elles soient d'Orient ou d'Occident, d'apprécier le degré de cette orthodoxie, soit d'une façon générale, soit par rapport à quelque tradition particulière. Ces « autorités » en tant qu'exotériques — et quelles que puissent être leurs prétentions de compétence, sincères ou non, n'ont déjà aucune qualité pour porter un jugement sur les doctrines ésotériques et métaphysiques de leurs propres traditions. L'histoire est là du reste pour prouver à tout homme intelligent et de bonne foi, que chaque fois que de telles ingérences se sont produites, qu'elles aient été provoquées par de simples imprudences ou par des fautes graves, soit d'un côté soit de l'autre, il en est résulté fatalement un amoindrissement de spiritualité et la tradition dans son ensemble a eu à en souffrir par la suite (1). Cette situation est plus remarquable en Occident du fait que l'ordre exotérique y est centralisé dans une institution jouissant d'une autorité directe dans toute l'étendue de son monde traditionnel, mais elle a

1. *En Occident*, une œuvre métaphysique comme celle de Maître Eckhardt, frappée dans certaines thèses initiatiques par une décision papale, est ainsi restée presque complètement étouffée depuis le désastreux XIVe siècle, et si de nos jours elle est remise en circulation progressivement, ce n'est évidemment pas par le fait des autorités exotériques, mais par celui de croyants assez tremblants du reste, *ou encore d'intellectuels moins soucieux des limites singulièrement réduites de l'« orthodoxie » exotérique*. Le blâme jeté sur l'œuvre d'Eckhardt a eu cependant en outre comme effet immédiat la diminution des possibilités de l'importante école rhénane ; et si l'œuvre de Ruysbroeck n'a fait que frôler le même danger, elle ne doit sa situation qu'à une réserve et une précaution plus grandes quant à ses thèses initiatiques et métaphysiques. En tout cas, de nos jours, il semble bien que les représentants de l'Église arrivent à faire preuve d'une plus grande prudence et réserve ; espérons que cela ne s'arrêtera pas en si bon chemin.

dans une certaine mesure des correspondances dans les civilisations orientales, où des autorités religieuses ou politiques mal inspirées ont cru quelquefois devoir se mêler de choses qui ne les concernaient point. C'est ainsi qu'en Islam, l'œuvre du Chéikh el-Akbar a été parfois l'objet de violentes attaques de la part de théologiens ou juristes pendant que d'autres autorités ont pris sa défense. Dans son cas du moins, les choses n'ont abouti finalement qu'à une certaine gêne dans la circulation de ses ouvrages qui ont néanmoins continué à exprimer l'enseignement par excellence du *Taçawwuf* ; de nos jours, ses écrits sont édités de plus en plus, et, malgré des hostilités qui ne sauraient jamais disparaître, son œuvre jouit d'une certaine autorité sur le plan général, ce qui constitue aussi un titre de gloire pour l'intellectualité et la spiritualité islamique.

* * *

Nous venons de mentionner encore le cas du Cheikh el-Akbar qui fut le « revivificateur » par excellence de la voie initiatique et indirectement, de la tradition islamique dans son ensemble, au VIIe siècle de l'Hégire. Il y a entre l'enseignement de René Guénon et le sien plus qu'une simple concordance naturelle entre des métaphysiciens véritables. Il y a là encore une relation d'un ordre plus subtil et plus direct du fait que René Guénon reçut son initiation islamique d'un maître qui lui-même était nourri à l'intellectualité et à l'esprit universel du Cheikh el-Akbar : il s'agit du cheikh égyptien Elîsh el-Kebîr. C'est le personnage auquel René Guénon dédiait en 1931, son « Symbolisme de la Croix » dans ces termes : « A la mémoire vénérée de Es-Sheikh Abder-Rahmân Elîsh El-Kebîr, El-Alim, El-Mâlki, El-Maghribi à qui est due la première idée de ce livre. Meçr El-Qâhirah 1329-1349 H » (1).

1. Pour ce point, voir l'article de P. Chacornac : « La vie simple de René Guénon », dans le numéro spécial consacré à René Guénon par les *Etudes Traditionnelles*, juillet-novembre 1951.

Le cas de ce *maître égyptien* est d'ailleurs intéressant pour nous à un autre égard, car en dehors de sa qualité initiatique qui était des plus hautes, il en avait une autre qui pourrait entrer en ligne de compte sous le rapport de la question d'orthodoxie islamique de l'œuvre de René Guénon. Voici ce que nous écrivait à un moment l'auteur du « Symbolisme de la Croix : « Le Cheikh Elish était le sheikh d'une branche shâdhilite, et en même temps, dans l'ordre exotérique, il fut chef du madhhâb mâleki à El-Azhar ». Pour ceux qui ne sont pas au courant de la signification de ces termes, nous précisons que les termes « branche shâdhilite » indiquent une branche de l'organisation initiatique (*tariqah*) fondée au VIIe siècle de l'Hégire par le Cheikh Abû-l-Hasan ash-Shâdhilî, une des plus grandes figures spirituelles de l'Islam, qui fut aussi Pôle ésotérique de la tradition ; il s'agit donc là d'une fonction initiatique proprement dite ; quant aux termes « madhhab mâleki », ils indiquent une des quatre écoles juridiques sur lesquelles reposent l'ordre exotérique de l'Islam, *et qui sont chacune représentées* dans l'enseignement de la plus grande Université du monde islamique, El-Azhar, du Caire. De cette façon, le maître de René Guénon réunissait en lui les deux compétences et même les deux autorités requises respectivement pour les domaines ésotérique et exotérique de la tradition. Sous le rapport de l'orthodoxie islamique de son disciple, le fait a sa valeur significative. On remarquera que c'est ce maître qui avait eu la première idée d'un livre comme « Le Symbolisme de la Croix » qui, par sa doctrine métaphysique et sa méthode symbolique, est l'ouvrage le plus représentatif de l'idée d'universalité intellectuelle de la tradition dans l'ensemble de l'œuvre de René Guénon. C'est de lui qu'il s'agit encore dans une note au chapitre III de ce livre, où, à propos de la réalisation dans le Prophète, identique à l'Homme Universel, de la synthèse de tous les états de l'être selon les deux sens de l'« exaltation » et de l'« ampleur » auxquels correspondent les deux axes vertical et horizontal de

la croix, René Guénon écrit : « Ceci permet de comprendre « cette parole qui fut prononcée il y a une vingtaine d'an- « nées par un personnage occupant alors dans l'Islam, même « au simple point de vue exotérique, un rang fort élevé : « Si « les Chrétiens ont le signe de la croix, les Musulmans en ont « la doctrine ». « Nous ajoutons, continue René Guénon, que « dans l'ordre ésotérique, le rapport de l'« Homme Univer- « sel » avec le Verbe d'une part, et avec le Prophète d'autre « part, ne laisse subsister, quant au fond même de la doc- « trine, aucune divergence réelle entre le Christianisme et « l'Islam, entendus l'un et l'autre dans leur véritable signi- « fication ». Dans la perspective ouverte ainsi par son maître, on sait que René Guénon avait tenté tout d'abord une revivification doctrinale du symbolisme chrétien par une série d'articles de « Regnabit » (entre les années 1925-1927), et qu'ensuite il avait encore écrit des articles sur l'ésotérisme chrétien dans « Le Voile d'Isis-Etudes Traditionnelles ».

Sous le rapport qui intéresse l'Occident, le Cheikh Elish semble avoir eu aussi une certaine connaissance de la situation de la Maçonnerie et de son symbolisme initiatique. C'est ainsi que René Guénon nous écrivait une fois que le Cheikh Elish « expliquait à ce propos la correspondance des lettres du nom d'Allah par leurs formes respectives, avec la règle, le compas, l'équerre et le triangle ». Ce que disait ainsi le Cheikh Elish pourrait avoir un rapport avec l'une des modalités possibles de la revivification initiatique de la Maçonnerie. En tout cas, par la suite, une bonne part des articles de son grand disciple a été consacrée au symbolisme et à la doctrine initiatique maçonnique, et cet important travail apparaîtra de toutes façons comme une contribution de l'intellectualité et de l'universalité de l'Islam, car René Guénon s'appelait alors depuis longtemps Abdel-Wâhid Yahya et était lui-même une autorité initiatique islamique.

Mais on peut se demander quelle serait l'explication de ces manifestations des représentants de l'initiation islamique, manifestations qui ne sont nullement naturelles eu égard

aux règles habituelles. Car si dans la hiérarchie ésotérique, la conscience de l'universalité et de la solidarité traditionnelle n'a jamais manqué, son expression ouverte, et plus encore son message public, sont plutôt inconnus avant notre époque. Dans les ouvrages du Cheikh el-Akbar lui-même, qui est l'auteur ésotérique le plus « hardi », le témoignage de l'unité des formes traditionnelles et de leur validité simultanée est malgré tout entouré de beaucoup de précautions et le plus souvent voilé. Pour comprendre l'attitude du Cheikh Elish, le plus simple serait de considérer les conséquences qu'en a tirées le Cheikh Abdel-Wâhid Yahya, son disciple d'origine occidentale qui eut le rôle de développer son message intellectuel, message qui était non seulement celui de l'Islam, mais celui de l'esprit traditionnel universel. Ceux qui ont compris l'œuvre de René Guénon savent qu'à travers celle-ci les forces spirituelles de l'Orient ont offert une aide providentielle à l'Occident en vue d'un redressement traditionnel qui intéresse l'humanité dans son ensemble.

Cette aide a ceci de particulier qu'elle s'exprime, tout d'abord, sur le plan relativement extérieur de l'enseignement doctrinal, métaphysique et initiatique, tout en s'adressant à une catégorie restreinte d'intellectuels. Autrefois, dans des conditions traditionnelles plus normales, les relations purement intellectuelles entre Orient et Occident étaient, des deux côtés, l'affaire exclusivement secrète d'organisations initiatiques, dont l'Occident n'était pas alors dépourvu, et, de ce fait, les influences qui pouvaient s'exercer restaient imperceptibles du dehors, et les effets en mode doctrinal, dans la mesure où il en résultait, n'apparaissaient pas sous leur forme orientale, ni ne trahissaient leur origine. Tel a été plus précisément, au moyen-âge, la situation pour les relations entre les *Fedeli d'Amore* et les initiés du *Taçawwuf*, dont la preuve sur le plan littéraire n'est apparue que de nos jours quand diverses études sur l'œuvre de Dante y ont découvert d'importantes influences islamiques venant de

l'œuvre du Cheikh el-Akbar ou des écrits d'Abû-l-Aalâ el-Maarrî.

* * *

Mais la relation entre l'œuvre de René Guénon et sa source « fonctionnelle » islamique, d'après les quelques données que nous venons de faire connaître, ou tout simplement de rappeler, pourra paraître, malgré tout, seulement virtuelle, sinon accidentelle. Et même si, à part cela, les livres et les articles de René Guénon contiennent de fréquentes références aux doctrines islamiques, ces références ne prouvent pas nécessairement une procession islamique du développement général et final de toute son œuvre ; du reste, lui-même ne s'est jamais présenté spécialement au nom de l'Islam, mais au nom de la conscience traditionnelle et initiatique d'une façon universelle. Ce n'est pas nous non plus qui pourrions envisager de restreindre ce large privilège de son message (1), et si nous disons qu'il y a une relation autrement sûre entre cette œuvre universelle et l'Islam, c'est, tout d'abord, que, en raison d'une cohérence naturelle entre toutes les forces de la tradition, tout ce qu'on peut trouver du côté islamique comme étant intervenu dans la genèse et le développement du travail de René Guénon, ne pouvait que s'accorder avec ce qui était auguré et soutenu en même temps par des forces traditionnelles orientales autres qu'islamiques. Mais, il y a une autre raison qui permettrait d'envisager ici le rôle de l'Islam d'une façon plus caractérisée : à savoir la proximité naturelle du monde islamique par rapport à l'Occident, et son intérêt plus direct à tout ce qui concerne le sort de celui-ci. De ce fait, les forces spirituelles de l'Islam pouvaient très bien considérer d'une façon plus déterminée l'idée du redressement intellectuel et spirituel du monde occidental. Tel paraît avoir été précisément le sens de la fonction du Cheikh Elish en rapport avec

1. Cf. notre article dans le même numéro spécial des *Etudes Traditionnelles* : « La fonction de René Guénon et le sort de l'Occident ».

celle de René Guénon. C'est pourquoi il est opportun de faire état ici de quelques autres données concernant le cas spirituel du Cheikh Elish, données qui montreront que la fonction et l'œuvre de René Guénon s'inscrivent dans une perspective cyclique qu'avait explicitement énoncée son maître. A l'occasion, on saisira encore mieux certaines situations traditionnelles existant soit du côté occidental, soit du côté oriental.

Les données en question, nous les puisons dans quelques numéros, trouvés dernièrement, de la revue arabo-italienne *An-Nâdi* = *Il Convito* qui paraissait au Caire dans la première décade de ce siècle, et qui dans l'année 1907 s'orientait dans un sens traditionnel. L'esprit propitiateur était déjà celui du Cheikh el-Akbar. Cette revue a joué ainsi un rôle de précurseur par rapport à « La Gnose » des dernières années, et au « Voile d'Isis-Etudes Traditionnelles ». Parmi ses collaborateurs traditionnels, le plus remarquable est Abdul-Hâdi Aguili tant pour la partie arabe que pour la partie italienne. Celui-ci y publia des articles, des éditions de traités des maîtres de l'ésotérisme islamique dont le Cheikh el-Akbar, et des traductions de certains de ces textes. En cette même année 1907, il fut beaucoup question dans la revue, du Cheikh Elish qui, un moment, y figura comme collaborateur avec un court article sur le Maître par excellence Muhyyu-d-Dîn Ibn Arabî. Abdul-Hâdi qui était naturellement en rapports personnels avec le Cheikh Elish nous donne sur celui-ci de précieux renseignements.

Il le présente notamment comme « un des hommes les plus célèbres de l'Islam, fils du restaurateur du rite malékite, et lui-même un sage profond, respecté de tous, depuis les plus humbles jusqu'aux princes et aux sultans, chef de beaucoup de confréries religieuses répandues dans tout le monde musulman, enfin une autorité incontestable de l'Islam ésotérique et exotérique, juridique et politique ». Parlant encore de lui, ainsi que de son père « le grand rénovateur du rite malékite », Abdul-Hâdî nous donne quelques

détails sur la vie du Cheikh Elish : « Ils se sont tenus toujours loin des intrigues politiques de toutes sortes. Leur intégrité, leur austérité et leur profond savoir, unis à une ascendance illustre, leur promettaient une position exceptionnellement prépondérante en Islam ; ils n'en voulurent rien savoir.

« Ce qui a établi la légende de leur fanatisme, c'est une *fetwa* restée célèbre, laquelle, disait-on, eut pour conséquence la révolte d'Arâbî Pacha en 1882 ».

(Ici Abdul-Hâdi examine ce qu'est une *fetwa* au point de vue juridique, et pourquoi une telle décision de jurisconsulte donnée dans l'exercice régulier de la fonction de *mufti* ne pourrait jamais attirer contre celui-ci des sanctions du pouvoir politique).

« A la suite des événements de 1882, les deux Cheikhs Elish, le père et le fils, furent jetés en prison et condamnés à mort. Le père mourut en prison ; le fils fut gracié et exilé... (1).

« La mauvaise fortune poursuivit le Cheikh jusque dans l'exil. Sa notoriété, sa naissance, son intégrité même, le rendaient suspect ; et sous la sotte accusation d'aspirer au Califat universel du monde musulman, pour son propre compte ou pour celui du Sultan du Maroc, il fut de nouveau mis en prison, cette fois sur l'ordre d'un prince musulman.

« Pendant deux ans, il resta dans une cellule immonde où toute chose était pourriture et où l'eau menaçait de faire irruption. Pour l'épouvanter, on fit tuer devant lui des condamnés. Finalement, il eût sa grâce, et on lui concéda un exil honorable à Rhodes (2).

« Il avait séjourné encore à Damas, où le célèbre adversaire des Français en Algérie, l'Emir Abd-El-Kader, devint

1. Nous devons préciser les dates, car, plus loin, l'exposé d'Abdul-Hâdi est tel qu'il risque de produire des confusions d'ordre chronologiques : la mort du père et le départ en exil du fils ont dû avoir lieu en 1882-1883 comme il résulte de certaines coïncidences historiques que nous relèverons plus loin.

2. Ces événements se placent naturellement après 1883, mais il ne nous est pas possible d'avoir pour le moment d'autres précisions, sauf une date *ad quem* qui coïncide avec le début de ce siècle, quand, comme on le verra, l'exil du Cheikh Elish avait sûrement pris fin.

son ami et condisciple dans le même enseignement spirituel (1). Lorsque l'Emir mourut (2), le Cheikh lui fit les derniers offices et l'enterra à Sâlihiyyé, à côté de la tombe même du Grand Maître, le Cheikh Muhîyyu-d-Dîn Ibn Arabî.

« Amnistié par la reine Victoria (3), le Cheikh rentra pour s'établir au Caire. De là, il irradie son influence bénéfique dans le monde musulman non seulement comme sommité scientifique, mais encore comme chef suprême de beaucoup de congrégations religieuses. Comme toujours, il se maintient — et les siens avec lui — loin et au-dessus des petites intrigues du jour, de la corruption et des cupidités qui allèchent l'âme. Chaque fois que vous rencontrez en Orient un homme supérieur par le caractère et le savoir, vous pouvez être sûr de vous trouver en présence d'un « châdhilite ». Maintenant, c'est surtout par la vertu de la rectitude et de la haute spiritualité du Cheikh Elish que cette admirable congrégation maintient les sublimes traditions de son fondateur, le Très-Heureux Abû-l-Hasan ach-Châdhilî, à travers la contamination générale ».

Dans le n° 2, que nous ne possédons pas, la revue avait publié l'article du Cheikh Elish sur le Cheikh el-Akbar. Une traduction italienne en fut donnée dans le n° 5-8 (sept.-déc. 1907). Le titre en est : « Le Prince de la Religion, le Grand Pôle Spirituel, l'Etoile brillante dans tous les siècles ».

A l'occasion, la rédaction disait :

« Le vénérable Cheikh Elish, qui est pour ainsi dire le descendant spirituel d'Ibn Arabî, s'étant beaucoup intéressé à nos traductions et études du grand maître du Soufisme, nous

1. Il s'agit de l'enseignement du Cheikh el-Akbar à l'étude duquel s'était appliqué particulièrement Abdel-Kader dans la dernière partie de sa vie. L'Emir avait financé la première édition imprimée de l'œuvre maîtresse du Cheikh el-Akbar les *Futûhât el-Makkiyyah* dont l'étendue est d'environ 2.500 pages.

2. Ce fut en 1883, date qui nous permet de rétablir quelque peu la chronologie des événements dont parle Abdul-Hâdî.

3. Le fait devait être antérieur à 1901, date de la mort de la reine Victoria. L'amnistie anglaise porte sur l'exil qui commence après le premier emprisonnement ; entre temps, le Cheikh avait subi le deuxième emprisonnement par l'acte « d'un prince musulman », et obtenu la grâce de ce côté-là mais il était resté toujours exilé d'Egypte.

a promis sa précieuse collaboration. La suivante est la traduction de son premier article qui est basé à son tour sur l'autorité du célèbre Imâm ach-Cha'râni dont les jugements font loi en matière d'orthodoxie et hétérodoxie, lui-même ayant été un des plus grands Soufis de l'Islam et un docteur profond en matière de tradition et de loi sacrée : son excellent livre *El-Mîzân* (La Balance) dont nous avons déjà parlé, est le plus beau livre qui existe dans le domaine de la jurisprudence comparée ».

L'article du Cheikh Elish est une courte présentation de la figure du Cheikh el-Akbar. Quelques notes, probablement de la main d'Abdul-Hâdi, accompagnent cette traduction. Dans un passage où l'article de Cheikh Elish dit que le Cheikh el-Akbar était porté dans toutes ses activités par l'Esprit-Saint, une note du traducteur dit : « Les Soufis, parvenus à certains degrés, reçoivent du monde spirituel supérieur des ordres directs auxquels ils obéissent et qui déterminent leurs actes, gestes et paroles. Le Cheikh Elish est dans ce cas ». Plus loin, l'article rappelle l'orthodoxie éminente du Cheikh el-Akbar : « Il s'attacha fortement « à la Révélation divine et à la tradition prophétique et di- « sait : « Celui qui repousse un seul instant la balance de la « Loi sacrée périra ». Le Cheikh Majdu-d-Dîn el-Fîrûzabâdî, « l'auteur du grand Trésor de la langue arabe intitulé le « *Qâmûs* (l'Océan), a écrit : « Plus d'un a encore dit que nul « soufi n'a été aussi savant en ésotérisme et exotérisme que le « Cheikh (el-Akbar) Muhiyyu-d-Dîn. C'est pourquoi son « orthodoxie est aussi pure et grande que celle de n'importe « quel théologien de n'importe quelle religion ». A cet endroit, une note du traducteur dit : « Ici, nous nous permettons de réclamer l'attention du lecteur sur le fait qu'un des plus célèbres hommes de science parla spontanément, sans être réfuté, de l'orthodoxie de plusieurs religions à la fois ».

La traduction s'arrête après deux pages avec l'explication suivante donnée par la revue : « La fin de cet article du Cheikh Elish se réfère à l'œuvre de notre collaborateur

Abdul-Hâdi qui nous a prié de n'en pas reproduire la traduction parce que, dit-il, cette partie contient des termes trop élogieux pour lui. Le Cheikh Elish le remercie pour le service qu'il rend à la civilisation en faisant connaître et comprendre aux hommes de nos jours un esprit aussi superbe que celui de Muhiyyu-d-Dîn ; il l'exhorte à continuer ses études, sans se préoccuper de la haine que son œuvre islamophile peut susciter parmi certains groupes de soit-disant musulmans ».

Les conseils spirituels du Cheikh Elish étaient suivis de près par le groupe d'études qui se formait autour de la revue. Dans le nº 3-4 qui suivait la publication en arabe de l'article du Cheikh, une notice faisait savoir qu'il venait de se constituer « en Italie et en Orient une société pour l'étude d'Ibn Arabî » (le Cheikh el-Akbar). La nouvelle société avait pris le nom d'« Akbariyyah » (1) et se proposait :

1. « D'approfondir et de diffuser les enseignements aussi bien exotériques qu'ésotériques du Maître, par des éditions, traductions et commentaires des œuvres de celui-ci et de ses disciples, comme aussi par des conférences et des réunions.

2. « De réunir autant qu'il sera possible et convenable, tous les amis et les disciples du Grand Maître, pour former de cette façon, sinon un lien de fraternité, du moins un rapprochement basé sur la solidarité intellectuelle entre les deux élites d'Orient et d'Occident.

3. « D'aider matériellement et moralement tous ceux qui représentent la tradition « mohiyyiddinienne » (2), surtout ceux qui par la parole et les actes œuvreront pour sa diffusion et son développement.

« Le travail de la société s'étendra encore à l'étude d'autres

1. Ce nom est naturellement dérivé de celui du Cheikh el-Akbar. Le même nom est porté dans l'Inde par une *tarîqah* qui remonte au Cheikh el-Akbar et avec laquelle Abdul-Hâdi a eu des rapports directs. Il est à peine besoin de préciser qu'il n'y a toutefois entre la « société » dont il est question et la dite *tarîqah* qu'une relation purement emblématique, les deux choses étant de nature différente.

2. Terme dérivé du surnom « *Muhiyyu-d-Dîn* » = le Vivificateur de la Religion » que porte en outre le Cheikh el-Akbar Ibn Arabî.

Maîtres du mysticisme oriental, comme par exemple Jelâl-ed-Dîn er-Rûmî, mais le sujet principal restera, bien entendu, Ibn Arabî.

« La société ne s'occupera absolument pas de questions politiques, quelles qu'elles soient, et ne sortira pas de la recherche philosophique, religieuse ou théosophique sur laquelle elle se base ».

Simultanément la revue développait ses études de *Taçawwuf*, tant dans la partie arabe que dans la partie italienne. Abdul-Hâdi, commençait en outre l'édition de certains inédits du Cheikh el-Akbar, dont certains n'ont jamais été connus des Orientalistes et qui le sont restés jusqu'ici. Dans une notice il disait : « Ayant eu la chance de trouver une vingtaine d'œuvres inédites d'Ibn Arabî, manuscrits rares et précieux, pendant tout ce temps nous ne fûmes occupés que de les analyser ».

Malheureusement des réactions des milieux modernistes ont abouti finalement à l'interdiction de la revue et à l'interruption des études commencées en Egypte. Il est possible que le nº 5-8 qui est de septembre-décembre 1907 soit un des derniers, sinon le dernier même.

Dans ces quelques éléments documentaires, qui ne sont certainement pas tous ceux qu'on pourrait trouver, nous constatons qu'il est question, chez le Cheikh Elish et ses compagnons, de concordance doctrinale entre l'Islam d'un côté et le Christianisme et la Maçonnerie de l'autre, de la nécessité d'une revivification des réalités traditionnelles, — tout d'abord, dans l'ordre intellectuel et initiatique — d'un essai d'établir un trait d'union spirituelle entre Orient et Occident, et de la notion d'une élite à laquelle revient cette fonction, enfin du rôle de l'intellectualité islamique et surtout de l'enseignement du Cheikh el-Akbar dans ce travail. Les lecteurs de René Guénon y reconnaîtront facilement certaines thèses fondamentales de son œuvre qui apparaîtra ainsi encore une fois, non pas comme la création d'une individualité originale et d'une pensée syncrétiste, mais

comme le développement d'une idée providentielle dont les organes d'expression et d'application furent multiples et le seront certainement encore jusqu'à ce que la finalité prévue soit atteinte dans la mesure où elle doit l'être.

Après ce début en terre d'Islam, Abdul-Hâdi arrivait finalement en France où il rencontra René Guénon qui à la même époque éditait « La Gnose ». C'est là que reprit en 1910, l'activité d'Abdul-Hâdi par des études et surtout des traductions qui s'étendirent jusqu'à la cessation de cette revue avec le dernier n° de février 1912, époque à laquelle se situe le rattachement de René Guénon à l'Islam et son initiation au *Taçawwuf*. Du côté italien, il semble qu'il n'y eut pas à l'époque de conséquences dans l'ordre des études traditionnelles. La guerre de 1914 suspendit même en France toute activité. Abdul-Hâdi étant mort en 1917 à Barcelone, René Guénon resta seul en Europe à continuer et développer dans une perspective totalement universelle l'œuvre esquissée initialement par les « Akbariyyah », jusqu'à ce que ses écrits aient suscité d'autres intellectuels dont les plus importants se groupèrent progressivement autour du « Voile d'Isis-Etudes Traditionnelles ». Peu avant, par un mouvement significatif quant aux positions extérieures, Guénon est allé se fixer en Egypte où le Cheikh Elish venait de mourir, et c'est de là qu'il exerça sa plus importante activité pendant plus d'une vingtaine d'années : livres, articles et correspondance.

L'idée traditionnelle telle qu'on la connaît de nos jours en Occident à la suite de l'œuvre de René Guénon, a ainsi historiquement une sûre origine islamique et akbarienne. Cette origine immédiate et particulière n'exclut point qu'elle en ait une autre plus généralement orientale, car l'unité de direction de tout l'ordre traditionnel comporte la participation de facteurs multiples et divers, agissant tous dans une parfaite cohérence et harmonie. L'Islam lui-même apparaît dans l'œuvre de René Guénon par ce qu'il y a en lui de plus essentiel et transcendant, et donc de plus univer-

sellement traditionnel. Aussi la première intention, qui est aussi la majeure, de cette œuvre, est, à la faveur d'une reprise de conscience des vérités les plus universelles et les plus permanentes, de rappeler l'Occident à sa propre tradition. Les autres conséquences possibles, quel que soit leur degré de probabilité cyclique, ne viennent logiquement qu'à titre subsidiaire.

Il était dans l'économie la plus normale des choses que, à l'égard de l'Occident moderne, la fonction intellectuelle de la doctrine traditionnelle prenne son appui immédiat dans l'Islam, car celui-ci est l'intermédiaire naturel entre l'Orient et l'Occident, et par cela il est solidaire, même sur le plan extérieur, de tout l'ordre traditionnel terrestre. C'est cela même qui répond à la question qui concernait le rapport entre la position personnelle islamique de René Guénon et sa fonction doctrinale générale.

D'autre part, nous avons trouvé que le sens de son œuvre et les lignes générales de son travail ont été énoncés par son maître le Cheikh Elish, qui fut à notre époque une autorité par excellence de l'orthodoxie islamique sous tous les rapports. Ce Cheikh représentait en même temps l'héritage intellectuel du Cheikh el-Akbar Muhiyyu-d-Dîn Ibn Arabî, l'autorité par excellence du *Taçawwuf* et de la doctrine islamique. Cela répond à l'autre question relative à l'orthodoxie islamique de l'enseignement de René Guénon. Les critères profonds de l'orthodoxie, comme nous l'avons dit, se trouvent dans l'intelligibilité métaphysique de la doctrine, mais, étant données des incompréhensions comme celles que nous avons mentionnées au début, il est tout de même d'une certaine importance de constater aussi que la procession apparente de l'enseignement de René Guénon et de sa fonction s'inscrit en même temps dans une lignée d'autorités dont le caractère manifeste est l'orthodoxie la plus pure et l'intellectualité la plus universelle.

M. VALSAN.

A-T-ON BIEN LU RENÉ GUÉNON ?

DEPUIS deux ans, d'assez nombreuses études sur l'œuvre de René Guénon ont paru dans des revues représentant diverses tendances de la mentalité contemporaine. Parmi les articles qui se recommandent à notre attention par l'influence qu'ils peuvent exercer, nous retiendrons aujourd'hui celui publié par M. Jacques Masui dans le nº de juin 1951 des *Cahiers du Sud*.

L'auteur n'est pas un inconnu pour quiconque s'intéresse aux doctrines traditionnelles en général et plus spécialement à la tradition hindoue. M. Masui, en effet, a été l'ordonnateur des deux volumes de mélanges que les *Cahiers du Sud* ont consacrés à l'Inde et il dirige actuellement la collection des *Documents spirituels* qui publie des études et des traductions de textes relatives à la spiritualité, tant orientale qu'occidentale. La résonance produite par l'œuvre de René Guénon sur une individualité représentative d'une fraction appréciable du public d'orientation traditionnelle ne peut laisser indifférent quiconque a le souci de maintenir et de prolonger l'œuvre guénonienne.

Dans son étude, courte mais significative, intitulée *Shri Aurobindo, René Guénon*, M. Masui rend hommage aux deux disparus : « deux Maîtres, deux métaphysiciens de grande envergure... l'un et l'autre, sans nul doute, chargés d'une mission à l'accomplissement de laquelle *tout* fut sacrifié ». De René Guénon, dit-il, la tâche « en cette période d'obscuration spirituelle... a été de découvrir et de réaffirmer les principes traditionnels qui ont fertilisé pendant des millénaires toute la pensée humaine... Il n'eût d'autre but, jusqu'à sa fin, que d'exposer et d'éclaircir pour quelques-uns (aujourd'hui de plus en plus nombreux) les grands principes

traditionnels. Il le fit avec une lucidité, une rigueur scrupuleuses. L'œuvre est solide et bravera les tempêtes ».

M. Masui — et nous lui en savons gré — rend encore justice à Guénon relativement à une partie de son œuvre que critiquent volontiers les lecteurs superficiels, oublieux des nécessités de la « guerre sainte » : Guénon « craignait les ravages du matérialisme et plus encore peut-être ceux d'un pseudo-spiritualisme qui utiliserait les méthodes intellectuelles du matérialisme et ses techniques, pour pénétrer les secrets de l'esprit. Il n'avait pas tort... Aujourd'hui où le matérialisme doctrinal est agonisant, une véritable anti-tradition se développe qui en est comme le contrepied et la caricature. Son œuvre de polémiste, qui est vaste, n'acquiert une importance réelle (qui échappe souvent, même à ses admirateurs) que si on se place à ce point de vue. Il s'agissait pour Guénon de démasquer les pseudo-occultismes, les religions fabriquées et, en général, tous les amateurs de merveilleux, peu scrupuleux et véritables faux-monnayeurs de l'esprit, qui déforment et souillent les connaissances traditionnelles qu'il voulait préserver intactes, ne fût-ce que chez quelques-uns ».

Abordant la confrontation qui fait l'objet de son étude M. Masui écrit : « Guénon connaissait Shrî Aurobindo qu'il admirait, mais non sans réserves. Comment pouvait-il en être autrement ? Avec Aurobindo la pensée métaphysique indienne s'affranchit et s'universalise. Bien qu'il soit et reste typiquement hindou, sa parfaite connaissance des philosophies occidentales n'avait pas manqué de lui montrer l'importance que l'Occident attache au devenir à la matière, que l'Inde nie, depuis le Bouddhisme... Shrî Aurobindo s'appuie sur la tradition la plus ancienne de l'Inde. Or, il est un fait, que Guénon... s'était laissé davantage séduire par les grands docteurs vêdantins et surtout par le non-dualiste Shankara... Sans nier le génie de Shankara et sa théorie de l'illusionisme, Aurobindo n'y voit qu'une face de la vérité... Il veut ressaisir les connaissances originelles qui ne lui pa-

raissent pas avoir jeté l'anathème sur le Créé en lui déniant toute réalité, comme firent Shankara et ses successeurs, marquant pour longtemps la pensée hindoue du sceau de la négation. A la vérité, Shrî Aurobindo synthétise les deux grands courants de la pensée indienne : ce qui vient du Vêda et du Vêdânta d'une part, et ce qui vient du Tantrisme, d'autre part, *lequel affirme la réalité du devenir* ».

M. Masui reconnaît qu'Aurobindo en tant que doctrinaire, « inquiète » les Hindous orthodoxes mais que, par contre, il « plaît » aux occidentaux, ce dont on semble ici, assez curieusement, lui faire un titre de gloire. La raison de cette faveur est qu'Aurobindo ne se contente pas, comme les Hindous orthodoxes, de se préoccuper de la délivrance et de ce que l'homme peut réaliser immédiatement, mais qu'il offre en outre, une eschatologie « sous la forme d'une théotie de l'évolution » à laquelle, on s'en doutait, les Occidentaux « ne peuvent demeurer insensibles ». Avec Aurobindo, « la pensée métaphysique indienne fait connaissance avec l'Histoire ». Craignant après cela qu'on soupçonne Aurobindo d'avoir perdu de vue dans ses écrits la perspective de la réalisation spirituelle, M. Masui ajoute : « lui aussi ne poursuit qu'un seul but : la transformation de l'individu, l'achèvement définitif de la race humaine, préfiguré dans la doctrine des dix Avatars de Vishnou ».

On voit par ce qui précède, et on verra encore plus nettement par la suite, que M. Masui, en dépit des éloges décernés à Guénon, accorde une incontestable supériorité à Aurobindo. Il n'est pas dans notre propos de chercher à établir ici un palmarès. Aussi bien n'avons-nous pas l'intention d'examiner l'œuvre d'Aurobindo en elle-même mais seulement la conception que s'en fait M. Masui, et ce qu'il prétend en tirer relativement aux aboutissements possibles de l'œuvre guénonienne ; nous devons aussi nous rendre compte si les points de vue valables dont M. Masui fait une gloire exclusive à Aurobindo ne sont pas à inscrire aussi à « l'actif » de René Guénon.

Nous voyons mal qu'on puisse attribuer la réserve de René Guénon à l'egard de l'œuvre d'Aurobindo au caractère d'universalité de la « pensée métaphysique » de ce dernier car l'universalité traditionnelle — strictement traditionnelle et c'est peut-être ce qui gêne certains — est bien la caractéristique la plus apparente de l'œuvre guénonienne, ce qui n'empêchait nullement Guénon d'avoir, en outre, une très solide connaissance des philosophies occidentales ; mais s'il n'avait pu manquer de constater, lui aussi, l'importance que l'Occident *moderne* attache au devenir et à la matière, ce n'était pas là une raison suffisante pour leur accorder une importance plus grande que celle qui leur est concédée par toutes les traditions. Il n'est pas exact d'ailleurs que Guénon ait été tellement « séduit » par Shankara que son œuvre n'intègre d'autres points de vue et il a insisté en maintes circonstances sur la réalité *relative* de la manifestation, c'est-à-dire du devenir ; il a si peu dénié toute réalité au « créé » qu'il a exposé certaines des lois qui le régissent dans ses études sur la théorie des cycles cosmiques et sur la théorie hindoue des cinq éléments. Guénon a si peu méconnu la réalité relative de la manifestation et l'importance d'une connaissance correcte de celle-ci que quatre de ses ouvrages sont consacrés à des questions de cosmologie et d'histoire et qu'il a laissé un nombre suffisant d'articles pour constituer un volume entier sur la cosmologie sacrée ; il est vrai qu'il n'y a rien là qui ressemble à une « théorie de l'évolution ».

Nous allons voir maintenant les conséquences que tire M. Masui des insuffisances qu'il croit constater chez René Guénon : « Si Guénon repose les principes qui sont à la base de toutes les traditions..., il n'indique aucune voie personnelle ni collective de réalisation. Il rappelle bien que dans un passé vénérable ont existé des moyens d'accès aux sources concrètes de la Connaissance et que, pour y participer il n'est que de se conformer à nouveau aux conditions requises. Mais tout cela est en quelque sorte exposé dans l'absolu.

Ce qu'il dit est incomparablement important mais nous n'entrons pas en contact avec le dynamisme des principes et des lois ; il demeure des noms et des formes : un cadre. Il manque un contact existentiel, une voie d'approche *organique*. Volontairement, il a ignoré cet aspect vivant. D'ailleurs, il n'a jamais voulu apporter aucun enseignement personnel. Il a cependant indiqué la route, mais d'une façon très indirecte, en adhérant à la seule tradition qu'il considérait intacte et qui convienne à des Occidentaux, parce que la plus proche de son ciel spirituel : l'Islam.

« A étudier Guénon, nous retrouvons les fondements infaillibles de toutes les traditions. Nous lisons, nous méditons nous sommes convaincus et la foi réelle s'éveille en nous, mais nous demeurons insatisfaits car la foi doit s'exercer et vivre, or cette œuvre une fois assimilée, quel sera notre but ?

« Ici Guénon laisse entendre :

« Le Christianisme n'est plus que lettre. Le Tao est horriblement difficile et qu'en reste-t-il ? L'hindouisme est trop différent de notre univers psychique. Seul l'Islam, avec le Soufisme, connaît encore une transmission initiatique viable. Adhérez-y, si vous pouvez, faites ce qu'il faut et le reste viendra par surcroît... Si vous êtes qualifié, vous serez introduit dans la vie cosmique, vous verrez ses lois, etc...

« Ceux qui n'ont pas compris qu'après la méditation des principes de la tradition, exprimés par Guénon, il fallait le quitter pour adhérer à une forme encore pleine et vivante de cette tradition, continueront à errer, ou ils deviendront de parfaits intellectuels pleins d'avoir mais sans être !... D'autre part, même ceux qui comprennent qu'il faut se mettre en contact avec un courant vivant de la tradition, hésitent devant l'Islam. Ils tentent plutôt de faire revivre un Christianisme fossilisé mais ne trouvent pas de transmission initiatique dans une Eglise qui ne véhicule que des formes à moitié mortes. Alors... »

Arrêtons-nous ici un moment. Il est bien exact que René Guénon n'a indiqué aucune voie de réalisation particulière mais en un sens on peut dire qu'il a indiqué toutes les voies possibles — et les seules possibles — en rappelant que toutes les traditions orthodoxes pouvaient en principe fournir un point de départ et un support pour cette réalisation. Toute autre attitude eût été incompatible avec la raison d'être de son œuvre. Nous avons ici l'impression, et ce n'est pas la première fois, que certains lecteurs de Guénon se sont laissés « séduire », pour parler comme M. Masui, par l'œuvre métaphysique, ce qui est fort bien, mais qu'ils ont complètement perdu de vue la fin que se proposait l'auteur et qui est pourtant indiquée d'une façon très explicite dans ces deux livres-clefs que sont *Orient et Occident* et *la Crise du Monde Moderne*. Faut-il donc rappeler une fois encore que le propos de Guénon était de promouvoir un redressement traditionnel de l'Occident par la reconstitution d'une élite occidentale recevant l'aide de l'Orient (1) ? Ceci supposait que les « moyens d'accès aux sources concrètes de la connaissance » n'appartenaient pas à un « passé vénérable » mais étaient encore une réalité actuelle, au moins en Orient. Cela impliquait que Guénon n'entendait pas « indiquer la route » à tous en adhérant à l'Islam puisque, par définition, les futurs membres de l'élite occidentale devaient demeurer purement occidentaux et rester en contact avec ce qui subsiste de traditionnel en Occident. L'adhésion à une tradition orientale ne se justifiait, dans cette perspective, que pour ceux, nécessairement fort peu nombreux, qui seraient destinés à jouer le rôle d'intermédiaires entre les traditions orientales et l'élite occidentale en formation. Cela supposait que

1. Nous ne nous laisserons pas objecter que les deux ouvrages précités ont été publiés en 1924 et 1927 et que Guénon pouvait en être arrivé à considérer cette éventualité comme périmée, car en 1946 et 1948 il faisait réimprimer ces deux ouvrages en y apportant seulement quelques retouches sur des questions accessoires mais sans rien changer à l'essentiel. Il s'est borné, dans un *addendum* à *Orient et Occident* à prendre acte de l'aggravation de la situation traditionnelle dans le monde entier et à réaffirmer la nécessité d'une aide orientale pour l'Occident.

ceux qui rechercheraient « un contact existentiel, une voie d'approche organique » ne se dirigeraient pas tous vers la même voie. Il est certain qu'en ce qui concerne ceux qui ne retourneraient pas à leur tradition d'origine ou qui n'y demeureraient pas, Guénon pensait que l'Islam leur offrait la forme la plus accessible et la plus assimilable. D'une façon très générale, l'intégration d'un Occidental à une tradition orientale suppose des dispositions internes et des circonstances externes assez rarement réunies. Toutefois, le fait que le Christianisme et l'Islam se situent dans la même filiation « abrahamique », la communauté partielle de leur histoire sacrée, la parenté de leurs langues sacrées (1), la place qu'y tient Seyidna Aissa comme Maître des sciences spirituelles, tout cela contribue à rendre moins malaisée, au point de vue psycho-mental, l'intégration d'un Européen à l'Islam plutôt qu'à des traditions orientales et extrême orientales qui appartiennent véritablement à un autre « monde ». D'autre part, l'Islam est, de par sa situation géographique et par certaines de ses perspectives, l'intermédiaire naturel entre l'Orient et l'Occident. D'ailleurs, comme l'œuvre de Guénon nous a fait faire « connaissance avec l'histoire », nous savons que des contacts étroits ont déjà existé entre les élites chrétiennes et musulmanes. Alors, si « même ceux qui comprennent qu'il faut se mettre en contact avec un courant vivant de la tradition, hésitent devant l'Islam », ils seraient sans doute bien incapables de s'intégrer véritablement à une autre tradition orientale, et ils sont alors au nombre des Occidentaux qui, comme l'écrivait René Guénon, « du fait de leur constitution psychique spéciale, ne pourront jamais cesser de l'être, et qui, par conséquent, feraient beaucoup mieux de le demeurer entièrement et franchement ».

Pour ces derniers, quelles possibilités restent donc ouvertes ? M. Masui nous dit que ceux-là tentent de faire revivre un « Christianisme fossilisé » et nous parle d'une

1. Nous avons montré dans nos articles de l'an dernier la persistance de l'usage de l'hébreu dans l'ésotérisme chrétien.

Eglise « qui ne véhicule plus que des formes à moitié mortes ». A moins d'admettre que les sacrements chrétiens ont perdu toute efficacité et ne sont plus que des simulacres vides, — mais alors depuis quelle date ? le Christianisme n'a-t-il pas eu des saints dans les temps modernes ? — il nous semble que c'est dans une large mesure une affaire personnelle pour chaque fidèle de se refaire un Christianisme vivant et intellectuellement substantiel, précisément à l'aide de ce que Guénon a fait entrevoir du sens profond de la doctrine, des rites et des symboles. Mais, dit M. Masui, on ne trouve pas de transmission initiatique dans l'Eglise. Si l'on entend « Eglise » au sens originel du mot, *ecclesia*, l'assemblée des fidèles, cette affirmation... négative nous paraît bien téméraire... (1). Mais ceux qui, nous dit-on, aspirent à une initiation chrétienne ont-ils vraiment utilisé tous les moyens de recherche à leur disposition ont-ils sérieusement entrepris de se préparer, par l'étude théorique de la doctrine chrétienne sous le double aspect exotérique et ésotérique, par une familiarité avec la langue liturgique et la langue sacrée, par une vie rituelle intense et la sacralisation des actes de l'existence quotidienne dont le Missel romain, par exemple, offre assurément tous les moyens ? Pourquoi ceux qui recherchent l'initiation dans leur propre tradition devraient-ils faire moins d'efforts que n'en ont fait ceux qui ont adhéré sérieusement à une tradition étrangère ?

Enfin, il reste une « transmission initiatique », bien visible, celle-là, et dont pourtant M. Masui ne fait pas mention. Il est bien curieux de constater, en effet, qu'à une ou deux exceptions près, les auteurs qui ont écrit sur l'œuvre de Guénon depuis deux ans se sont abstenus de faire allusion à la Maçonnerie et à la place importante qu'elle occupe dans

1. Les travaux de Mgr Devoucoux que nous réimprimons actuellement et qui ne nous paraissent pas relever de la seule érudition sont un témoignage de l'existence d'un ésotérisme chrétien à une époque qui n'est pas tellement éloignée de la nôtre. Rappelons que les travaux de Mgr Devoucoux ont été publiés en 1846, à une époque où il n'était encore que chanoine et nous signalerons en passant que lesdits travaux ne l'ont pas empêché de devenir évêque d'Evreux où il a occupé le siège jusqu'en 1870, année de sa mort.

l'œuvre guénonienne. Ce silence est d'autant plus étrange qu'on le remarque chez des adversaires catholiques de Guénon qui auraient pu, semble-t-il, utiliser contre lui les sentiments anti-maçonniques de leurs lecteurs. L'existence de cette dernière initiation occidentale visible et accessible serait-elle, aux yeux de beaucoup, quelque chose de particulièrement gênant ? Nous n'insisterons pas davantage ici sur ce sujet que nous avons eu l'occasion de traiter longuement en ces dernières années.

Nous devons revenir maintenant à la solution que préconise M. Masui. Alors..., disait-il : « Alors, il se pourrait que Shri Aurobindo offre à quelques-uns la voie car il est peut-être le seul aujourd'hui qui donne à la plus authentique tradition la possibilité de manifester un jour des formes nouvelles, adaptées à une humanité qui sera fatalement différente. Son yoga ne consiste pas à faire revivre cette tradition telle qu'elle était au moment de sa plus grande pureté mais à indiquer la voie qui mène à la source vivante d'où émanent toutes les formes possibles de tradition... Il est à l'heure actuelle le seul qui ait dépassé toutes les constructions humaines et *même les traditions* (sous leurs formes anciennes) pour aller de l'avant et reprendre contact avec le Principe d'où jaillissent les grandes intuitions créatrices. Son yoga est le Yoga de l'Esprit en marche... Alors que les anciens Sages partaient d'une forme donnée de la tradition, qu'ils poursuivaient sans quitter son cadre, lui, prend son envol en revivant les intuitions du passé pour entrer conscient dans une *terra incognita* : la région d'où s'échappent les courants qui fertilisaient un Platon, un Shankara ou un saint Jean de la Croix... Il est en occident, un grand mystique qui a peut-être été aussi loin que lui. C'est Boehme, mais comme il l'a dit, sa main écrivait des choses qu'il ne comprenait plus. Il n'était qu'un pauvre savetier qui ne possédait aucun appareil dialectique ni les ressources immenses du yoga d'où est parti Aurobindo pour tenter de faire descendre sur notre humanité ce que des Chrétiens

appellent le règne du Saint Esprit, couronnement de la création ».

Si nous comprenons bien, M. Masui ne suggère pas de chercher le « contact existentiel », la « voie d'approche organique » par une intégration de l'Occidental à la tradition hindoue, solution théoriquement acceptable encore que bien difficilement réalisable en fait ; il suggère de ne pas partir d'une forme donnée de la tradition qui fournirait tous les moyens à elle propres de la réalisation spirituelle, mais de s'engager dans une voie sans nom et sans forme définis qui mènerait à la source de toutes les traditions.

Voit-on ce qu'implique une pareille prise de position ? elle revient à admettre que toutes les traditions, d'Orient comme d'Occident, ont perdu leur efficacité puisque le rôle normal des différentes formes traditionnelles est précisément de constituer des voies susceptibles de mener à ce que M. Masui appelle « la source vivante de toutes les traditions » et à ce que René Guénon désigne comme le Centre spirituel suprême. On aboutirait ainsi à ce paradoxe : ceux qui ont compris les principes de la tradition exprimés par Guénon « quitteraient » celui-ci, non « pour adhérer à une forme encore pleine et vivante de cette tradition », comme le disait plus haut M. Masui qui se contredit ainsi à quelques lignes d'intervalle, mais, *en réalité*, pour vivre en dehors de toute tradition. Nous n'avons pas ici à connaître le degré spirituel qu'avait pu atteindre Aurobindo, mais même s'il avait personnellement dépassé les formes traditionnelles comme le pense M. Masui, il n'en reste pas moins que les individualités aujourd'hui au stade de l'aspiration et de la connaissance théorique ne peuvent que « partir » d'une des formes existantes de la tradition et poursuivre leur effort, au moins jusqu'à la réalisation de l'état primordial, dans le cadre doctrinal et méthodique de cette même forme. Que des formes nouvelles de la tradition doivent se manifester pour une humanité différente qui sera celle du cycle futur, nous n'y contredirons certes pas, mais nous n'en sommes pas là.

Le *kali-yuga* n'a pas encore atteint son terme et le Saint-Esprit n'a pas encore renouvelé la face de la terre, cela n'est que trop évident. Et il ne doit pas y avoir de nouvelle Loi, il ne doit pas y avoir de nouveau Prophète, de nouvel « Envoyé légiférant » (*Rasul*) avant l'avènement du Christ de la seconde venue.

Pourquoi cacherions-nous une inquiétude qui nous vient en relisant le texte de M. Masui ? Reprenons : « un seul but : la transformation de l'individu, l'achèvement définitif de la race humaine... » et encore : « faire descendre sur notre humanité le règne du Saint-Esprit... ». Ces formules n'ont-elles pas une résonance « prométhéenne » ? Quelle est donc cette « transformation de l'individu » qu'on associe à « l'achèvement définitif de la race humaine » ? elle n'est sûrement pas la transformation de la métaphysique traditionnelle ; il n'est d'achèvement définitif que la Délivrance, là où il n'y a plus ni race ni humanité. L'achèvement définitif de la race humaine, stabilisation, impossible par définition, d'un moment du devenir, est ce autre chose qu'une forme de divinisation de l'humanité ? Cet Esprit qu'on nous dit être « en marche » ressemble-t-il tellement alors au Saint-Esprit ?

Rappelons que, dans tout ce qui précède, nous n'entendons nullement mettre en cause la personne ni l'œuvre d'Aurobindo, mais uniquement la présentation qui nous en est faite dans l'article des *Cahiers du Sud*, et les conséquences qu'on en tire pour les lecteurs de Guénon. Nous n'ajouterons qu'un mot : pour quiconque a bien lu Guénon, la solution que suggère M. Masui nous paraît incomparablement plus éloignée de l'esprit de René Guénon que l'attitude de la bonne vieille qui fait ses Pâques, et prend de l'eau bénite le soir avant de se coucher, ou que celle de l'ânier marocain qui se prosterne cinq fois par jour vers La Mecque et ne soupçonne même pas qu'il a existé des hommes qui s'appelaient Aurobindo et René Guénon.

JEAN REYOR.

LES REVUES

— La *Revue de l'Histoire des Religions* a publié plusieurs articles sur les « Manuscrits de la mer Morte ». On sait qu'en 1947, deux bergers arabes, à la recherche de bêtes égarées, découvrirent au sud de Jéricho, dans la falaise qui domine la mer, une grotte remplie de jarres, contenant des parchemins hébraïques. Ces textes, acquis par diverses Institutions savantes, comprennent notamment le livre d'Isaïe, un commentaire du petit prophète Habacuc, et plusieurs ouvrages de la secte « sadoqite ». Les spécialistes ne sont pas d'accord sur la date des manuscrits : les uns les font remonter au IVe, les autres au Ier siècle avant l'ère chrétienne. Les Sadoqites étaient une secte juive, peut-être apparentée aux Esséniens, et dont on avait déjà retrouvé un écrit en Egypte en 1890. Ils vénéraient un certain « Maître de Justice », mis à mort à l'instigation d'un « Prêtre impie » ou « Prophète de mensonge ». M. Dupont-Sommer, après avoir, dans la *Revue de l'Histoire des Religions* d'avril 1950, publié le commentaire d'Habacuc avec des notes abondantes, puis, dans le n° de juillet de la même revue, des extraits annotés de la « Règle de la Communauté de la Nouvelle Alliance », a fait paraître en 1950 un ouvrage intitulé : *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer Morte*, où l'on trouve notamment ce passage : « Jésus nous apparaît, à bien des égards, comme une étonnante réincarnation du Maître de Justice. Comme lui il prêche la pénitence, la pauvreté, l'amour du prochain ; il prescrit d'observer la loi de Moïse... Il fut l'Elu et le Messie de Dieu, le Rédempteur du monde. Il fut en butte à l'hostilité des prêtres, du parti des Sadducéens. Il fut condamné et supplicié. Il monta au ciel. Il exerça le jugement sur Jérusalem. A la fin des temps, il sera le souverain Juge. Il fonda une Eglise. Dans l'Eglise chrétienne, tout comme dans l'Eglise essénienne, le rite essentiel c'est la Cène ». Ces lignes eurent un grand retentissement dans le monde de la critique biblique, et même parmi le « grand public ». Une polémique des plus vives, et parfois même passionnée, s'éleva entre revues chrétiennes et revues rationalistes. (Une de ces dernières n'alla-t-elle pas jusqu'à attaquer violemment les chrétiens en général, et certains savants catholiques en particulier, qu'elle ne craignit pas d'accuser de mensonge ?) On fit observer à M. Dupont-Sommer que nulle part, dans les textes découverts, le Maître de Justice n'était assimilé au Messie rédempteur du monde, qu'il n'était pas dit être monté au ciel, qu'il n'avait nullement fondé une Eglise. Un hébraïsant écrivit : « C'est une pitié de voir perdre tant de temps pour un commentaire (celui d'Habacuc) qui ne vaut rien, qui a été l'œuvre d'un Juif ignare, et il est bien vain de s'essayer à interpréter son langage ! ». Nous n'avons pas à intervenir dans cette discussion

Mais, du point de vue qui fut toujours celui de la revue où nous écrivons, point de vue qui n'est pas celui de l'érudition, mais de la tradition, nous dirons qu'il est parfaitement normal que le Christ ait été précédé d' « ébauches » plus ou moins informes, dans lesquelles on peut retrouver l'un ou l'autre des traits du Rédempteur du monde. Gamaliel le disait déjà aux Juifs : « Il n'y a pas longtemps que parut Théodas qui se donnait pour quelque chose de grand, et auquel se rallièrent environ 400 hommes ; il fut tué, et tous ceux qui l'avaient suivi furent mis en déroute et dispersés. Après lui parut Judas le Galiléen, à l'époque du recensement, et il attira beaucoup de monde à son parti ; il périt lui aussi, et tous ceux qui l'avaient suivi furent dispersés » (*Actes des Apôtres*, V, 36-37). Les chrétiens, et les traditionnalistes en général, ne peuvent donc accorder qu'une attention très médiocre à la mise à jour de ces vestiges des « précurseurs » du nouvel Adam. Cela, au fond, n'a pas plus d'intérêt que la découverte des vestiges des nombreux précurseurs du premier Adam, vestiges dont la reconstitution fait la joie des spécialistes, et auxquels on a donné des noms savants : *pithecanthropus erectus*, *tetraprothomo argentinus*, etc. (Il se peut qu'on ait changé les noms, depuis le temps où nous lisions les revues anthropologiques). Et nous sommes avertis aussi qu'avant le second avènement « il s'élèvera de faux Christs et de faux prophètes ; ils feront de grands prodiges et des miracles, au point de séduire, s'il était possible les élus mêmes ».

— Toujours dans le nº d'avril 1950 de la *Revue de l'Histoire des Religions*, M. J. Bayet a publié un article sur le culte de Cérès et de Tellus, où nous relevons un fait intéressant. D'après Fabius Pictor, le « cycle des travaux de la terre » était régi par 12 « dieux » qui présisidaient chacun à l'une des 12 opérations suivantes : retournement de la jachère, remise en état de la jachère, labour à gros sillons, semailles, labour de surface, hersage, sarclage, binage, moisson, charriage, emmagasinement, dégrangement. Il ne serait peut-être pas très facile de faire correspondre ces 12 travaux aux « 12 grands points de la Maçonnerie », dont nous avons parlé récemment. Mais la division duodénaire de cette activité essentiellement traditionnelle qu'est le travail agricole est certainement digne de remarque.

— *L'Atelier de la Rose*, publication consacrée « aux arts et aux métiers traditionnels », est rédigée par des artistes groupés notamment autour des centres de Moly-Sabata, à Sablons-d'Isère, et de l'atelier « Le Minotaure », à Lyon. Le gérant est M. Robert Pouyaud, fondateur de Moly-Sabata, et dont plusieurs ouvrages ont été recensés ici même. On jugera des tendances de cette publication par ces lignes parues dans le nº 2 (janvier 1951), et dont nous remercions notre confrère : « René Guénon est mort. Les lecteurs de *l'Atelier de la Rose* comprendront l'importance de cette disparition, qui s'inscrit comme un « signe » dans les « Signes des temps », en un moment tragique de notre histoire. A nous de continuer, dans notre

métier, l'œuvre qu'il nous a léguée, expression directe de la Tradition ». — A côté d'articles traitant de la technique des arts plastiques, il s'en trouve d'autres d'un intérêt très général. C'est ainsi que Mme Marie Favre donne une excellente étude sur « Le Cadre » au point de vue traditionnel, étude dont tout serait à reproduire. Nous en citerons les lignes suivantes : « Des peuples dits primitifs ont conservé la valeur de l'encadrement. Cet encadrement est un rite. Le cadre est vivant. Il a pu être figuré par un ange avec bras, jambes et corps qui s'allonge en grandes courbes, pour entourer et garder la surface peinte. Il lui conserve les bonnes influences. Il éloigne les mauvaises. Il maintient dans son rang chaque élément. Le cadre est souvent signifié par des entrelacs. Il se déroule en un réseau de courbes cadencées, tracées, d'une ligne continue qui relie en spirales ascendantes, puis descendantes, le rythme de toute la surface, comme une respiration. Il faut suivre le cadre. Le vivre. C'est un fil d'Ariane continu. L'enchevêtrement de ses nœuds dirige l'homme, à travers son propre labyrinthe, en direction de son centre, du Centre... Epuisement de toutes ses possibilités extérieures, le long du cadre, pour revenir, vide, dans l'Alpha et l'Oméga ». Aujourd'hui, malheureusement, on a perdu la signification de l'encadrement d'une peinture. « Le cadre, barrière esthétique de mort, usiné en série, n'est que le cercueil de la peinture qu'il cerne ». — Dans le même no, M. Marcel Michaud donne un excellent résumé du no spécial des *Etudes Traditionnelles* consacré au folklore (août 1939). Ce résumé se réfère principalement à l'article d'Ananda Coomaraswamy sur « La mentalité primitive ». Il est illustré de plusieurs reproductions, notamment celle d'un « sceau de compagnonnage » relevé sur une armoire bressane du XVIIe siècle, avec la fleur à 6 pétales, le losange, le cœur aux « eaux jaillissantes » ; et celle d'un vase des Cyclades de l'époque du bronze, orné de quatre « doubles spirales » entourant le soleil. — Sous le titre « Le Message d'Albert Gleizes », M. Robert Pouyaud retrace l'évolution artistique et spirituelle du théoricien du « cubisme », auquel il a voué une admiration fervente. Il met en lumière l'influence que les œuvres de René Guénon, de Coomaraswamy, de M. Frithjof Schuon ont exercée sur l'auteur de *La peinture et ses Lois*, *La Forme et l'Histoire*, *Vie et Mort de l'Occident chrétien*. Et il expose les idées dont Albert Gleizes prit conscience, et que M. Pouyaud partage entièrement. « Les matériaux mis à la disposition du peintre : le plan, la forme et la couleur, sont des aspects différenciés d'une unité principielle, et le peintre qui connaît le processus de cette différenciation peut, en mode inverse, faire de ces trois éléments un symbole cohérent, qui sera le reflet de l'unité principielle, et, de ce fait, un support d'intellection. Le « geste » du peintre s'identifie au geste cosmique, qui lui confère un caractère rituel. Et comme toute action déclanche une réaction, celle-ci apparaîtra sur le plan individuel comme une influence bénéfique. En vertu de cette résonance, l'action de peindre, comme celle de tout art, est déterminée par un instant cosmique donné, propice à l'épanouissement du geste. C'est par la connaissance des aspects

du cosmos, symbolisés par les positions stellaires et planétaires, que l'instant propice peut être perçu. Le hasard, étant synonyme d'ignorance, doit être exclu de l'œuvre peinte, et la sensibilité remise à sa vraie place, c'est-à-dire en bas de l'échelle des valeurs humaines ». M. Pouyaud termine en condamnant l'attitude de l'artiste passif, « en instance d'inspiration », et lui oppose celle de l'artisan actif et connaissant, qui « inspire » les intentions « actuelles », reflet de la Toute-Possibilité divine. — Signalons aussi deux autres études, l'une de M. Jean Chevalier, l'autre de M. N.-M. Boon, où sont justement critiqués les préjugés esthétiques. — Et nous résumerons en terminant l'article de M. Marc Hénard, intitulé « Dualité de l'Architecture et de la Sculpture dans l'Art contemporain ». L'auteur y déplore « la déchéance de l'architecture dans la hiérarchie des arts plastiques », et il voit dans cette déchéance la principale cause de l' « indigence artistique actuelle ». Alors qu'aux époques traditionnelles, et même dans l'art grec, pour lequel, croyons-nous, M. Hénard se montre par trop sévère, l'architecture était « la clef qui ouvre à la compréhension des autres arts plastiques », à notre époque « la peinture et tout particulièrement la sculpture ont fait oublier l'art de bâtir ». De fait, chez tous les peuples, c'est la sculpture en bas-relief qui domine à l'origine, « épousant » étroitement les lignes de l'édifice ; puis apparaît le haut-relief (au XIIe siècle dans l'art chrétien) ; et c'est enfin le triomphe de la ronde-bosse, qui « masque » l'ordonnance architecturale au lieu de la souligner, et qui, dit M. Hénard, « est à la sculpture ce qu'est à la peinture le tableau de chevalet ». Car la ronde-bosse, admissible dans certaines circonstances, par exemple comme support (c'est le cas des « Cariatides » grecques), n'est en somme que de l'architecture transposée, puisqu'elle se développe dans un espace à trois dimensions, au lieu de se limiter au plan, comme la peinture, ou de s'en évader dans une faible mesure, comme le bas-relief ou le haut-relief. « Mais, dit l'auteur, l'architecture, art utilitaire et abstrait à la fois, n'est pas émotionnel ». A mesure donc que le sentimentalisme s'affirmait dans tous les domaines, l'art de construire vit décroître sa ferveur, au bénéfice de ses deux « servantes » : peinture et sculpture, cette dernière ayant même l'avantage de combattre l'architecture sur son propre « terrain » : l'espacea trois dimensions. Et de fait, notre temps, si pauvre en édifices vraiment durables, est par contre riche en statues : il coule dans le bronze les effigies d'innombrables « grands hommes », il perpétue les traits de maintes « célébrités », oubliées six mois après leur mort. Ainsi en était-il lors de la décadence d'Athènes et de Rome. C'est une sculpture entièrement affranchie de l'architecture. « A la Renaissance, nous dit l'auteur, chaque art fut pris comme fin. Cette désintégration nous régit toujours. Notre époque, c'est le chemin des solitudes ». D'autre part, l'auteur, qui est justement sévère pour certaines caricatures d'art sacré contemporain, écrit : « Il faudrait également que l'architecte n'oubliât pas la pierre ; la pierre est traditionnelle. A l'époque scientifique qui est la nôtre, où l'homme s'évertue, au prix d'efforts coûteux, à créer dans ses laboratoires de nou-

velles matières, la pierre toute simple est devenu trop chère ». Il y a déjà longtemps que Villiers de l'Isle-Adam avait remarqué que « le résultat le plus certain du progrès est de mettre les choses simples et naturelles hors de la portée des pauvres gens ». (*Virginie et Paul*, in *Nouveaux Contes cruels*). Et M. Marc Hénard conclut : « La pierre reste, de par sa nature, la condition première de réussite. L'ingénieur, et l'orgueil de ses conceptions analytiques, ne doivent pas remplacer le bâtisseur qui travaille de ses mains intelligentes. C'est dans l'humilité des choses simples qu'on réalise les grandes œuvres ». Et aussi, ajouterons-nous, le Grand-Œuvre.

DENYS ROMAN.

Le gérant : PAUL CHACORNAC

1052. — Imprimerie Jouve et Cie, 15, rue Racine, Paris. — 2-53